البنيوية فى الانثروبولوچيا
وموقف سارتر منها

دكتور
عبد الوهاب جعفر



دار المعارف



الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية

البنيوية فى الانثروبولوجيا



البنيوية في الانثروبولوجيا ومَوقف سارتر منها

للدكتور عبد الوهاب جعفر

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

١٩٨٩



دار المعارف



بسم الله الرحمن الرحيم



تصـــدير

يعالج هـذا الكتاب موضوعاً طريفاً بين الفلسفة والعلم . فهو يقـدم « الأنثروبولوجيا البنيوية » ، كما يتعرض لما أثارته من موضوعات مختلفة أدت إلى مواجهة فكرية مع الاتجاه الوجودي عند جان بول سارتر بوجه خاص .

وينبغي أن نعرف أن الموقف البنيوي كما عرضه ليفي ستروس لم ينشأ في فراغ . ولكي نفهم هـذا القول يتعين علينا العودة إلى النزعة التجريبية المتزمتة le scientisme التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كان من نتائجها ظهور الوضعية عند أوجست كونت متأثرة بروح العصر الذي ظهر فيه ماركس وداروين ولامارك وباستير ، والمنهجيون الفرنسيون من أمثال كلود برنارد ، هؤلاء الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى المقدمة. وبذلك قام المنهج العلمي التجريبي على إيمان حاسم بأن كل ما هو غير مادي لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمي بل أيضا لا يمكن أن يعترف بوجوده . وهـذه القضية الأخيرة كان فيها تجاوز خطير للموقف العلمي إذ أن القول بأن الموضوع غير المادي لا يصلح أن يكون أساسا للتجربة والملاحظة العلمية ، هـذا القول لا يمكن أن يكون مبررا نخرج منه إلى القضية السابقة الذكر ، وهي أن كل ما هو غير مادي غير موجود . فتلك قضية لا يستطيع العلم أن يحسمها ، إذ تظل في دائرة البحث الفلسفي .

وقد نشأت العلوم الاجتماعية على هـذه الأسس التي وضعها المنهجيون التجريبيون ، كما أغرى بريق المنهج التجريبي جمهرة العلماء الاجتماعيين ، فتسابق كل منهم كي ينشيء علما إنسانياً على نسق العلوم الفيزيقية والفلكية من حيث

المنهج . فعل هذا أصحاب علم النفس السلوكي ، وبذلك نبذوا الاستبطان كمنهج من مناهج البحث في علم النفس . واجتهد دوركيم وأتباعه في وضع أسس البحث الإجتماعي في حذر شديد دون خروج سافر عن دائرة التفلسف . واشتط علماء الأنثروبولوجيا في هذا الاتجاه التجريبي . ولكن الأمر بعد الربع الأول من القرن العشرين بدأ على نحو بعيد عن الأمل المرتقب لدى هؤلاء العلماء . فقد بدا لهم أن الحصيلة التجريبية والأمبيريقية التي إنتهوا إليها قد تحولت إلى مجرد أرقام إحصائية فشلت في أن تعطي لهؤلاء العلماء المضمون الحقيقي للظواهر الاجتماعية . ومن ثم بدأت عملية البحث عن هذا المضمون أي عن جوانية الظواهر الاجتماعية أو باطنها . ولكنهم لاحظوا أن الأساليب المادية القياسية لا تصلح في الكشف عن محتوى الظواهر الاجتماعية الكيفي ، الأمر الذي لاحظه إميـــل بوترو ، وبرجسون . وفي الحقيقة لقد كان الهجوم البرجسوني نقدا حقيقيا لأصحاب المناهج التجريبية المطابقة في مجال علوم الإنسان .

ولعلنا نتساءل عن أثر هذا النقد وعن الأزمة التي وصلت إليها علوم الإنسان بعد إكتشاف هذه الحقيقة المرة التي أشرنا إليها ، وهي إستحالة الوصول إلى فهم حقيقي للإنسان بعد تفتيت ظواهره الإنسانية إلى جزئيات ميكروسكوبية لا تكاد تفصح عن حقيقته أو طبيعته . لقد بدأ علم النفس محاولته الجديدة فربط بين الأسلوب التجريبي ومنهج الاستبطان القديم . وظهر هذا واضحا في إختبارات الذكاء والقدرات ، وكذلك بصفة أساسية في مجال التحليل النفسي . وأما في علم الإجتماع فقد بدت محاولات عدة للخروج من هذه الأزمة المنهجية عندما تنازل علماء الإجتماع أولا عن بحث المجتمع ككل . ذلك أن دراسة المجتمع تحتاج إلى أبحاث ميدانية شاملة يعجز العلماء عن القيام بها في أزمنة طويلة . فقد جرب شارلز بوث Charles Booth القيام بمسح شامل لمدينة لندن وحدها ،

ولم يستطع أن ينتهى من هذا البحث إلى الآن رغم إستعانته بآلاف المساعدين بعد أكثر من عشرين عاما . هذه الصعوبات المنهجية أدت إلى ظهور علم الإجتماع الصغير Micro-sociology فى مقابل علم الاجتماع الكبير Macro-sociology.

ويدرس علم الاجتماع الصغير الجماعات الصغيرة كالأندية والجمعيات ... الخ . غير أن تطوره على هذا النحو كان لابد من أن يصاحبه تطور منهجى أيضا . فظهرت المدرسة السسيومترية عند Moreno و Gurvitch . ورأى أصحاب هذه المدرسة أن الباحث الاجتماعى إذا أراد أن يدرس جماعة أو ناديا أو جمعية فعلية أن ينضم إليهما كواحد من أفرادها ، ويظل هكذا مدة طويلة من الزمن مسجلا إنطباعا عن علاقته بالأعضاء الآخرين ، وعن علاقة كل عضو بالأعضاء الآخرين حتى يكتشف نسيج العلاقات فى هذه الجماعة . أى أنه يجب أن يشارك ويتعاصر ويتفاعل وجدانيا مع أفراد الجماعة التى يدرسها حتى يصل إلى المحتوى الباطن الحقيقى لهذه الجماعة .

ولا شك أن محاولة الأنثروبولوجيا البنائية ، كانت هى الأخرى ثورة على الأسلوب التجريبى البحت فى دراسة الظواهر الاجتماعية . فهى تصطنع أسلوبا جديدا للإلتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتواها الكيفى فى منتصف الطريق.

هذه هى الحقيقة المنهجية التى تكشفت للباحث من خلال دراسته لليفى ستروس بإعتباره واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعقم المنهج التجريبى الصارم وبعدم نجاحه فى دراسة الظواهر الاجتماعيه .

ويظهر للقارىء فى هذا الكتاب أن ليفى ستروس قد إستطاع بمنهجه الجديد

أن يكشف عن « البناءات » بطريقة إستنباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعقول وأن يبين أنها فى النهاية ليست سوى النسق أو القانون الذى يكمن وراء الظواهر المرئية .

«البنية» أو «البناء» إذن ليس هو «المثال» الأفلاطونى، كما أنه ليس لفظاً كلياً، وكذلك لا يمكن أن يتطابق مع « الصيغة » أو « الجشطلت». فالبناءات فى حقيقتها ليست سوى تركيبات صورية من نوع خاص وذات طابع إستاتيكى . ومن هنا استحق ليفى‌ستروس هجوم سارتر عليه لأنه اجترأ على تجميد الوقائع الزمانية وأبطل التاريخية التطورية فى سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء وقبل بمبدأ الحتمية فى الطبيعة والانسان على السواء . أما سارتر فقد إنتصر لمبدأ حرية الإنسان ، وإن كان يلتزم بالماركسية فى مجال المادية التاريخية ويقبل شمول الحتمية فى الطبيعة . ولا زالت رحا المعركة تدور إلى هذه الساعة فى فرنسا بين البنائيين والوجوديين حول هذه المشكلات .

ومهما كان من شىء فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة فى نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصورى هو المنطق البنائى الذى يلزم الباحثين فى المستقبل أن يعملوا على الكشف عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكرى أثره فى توجيه النظر إلى تدخل العقل فى المعرفة دون الاقتصار على الملاحظة والتجربة وحدهما وذلك بعد الكشف عن باطن الوقائع بطريقة إستنباطية . وهذا يعنى أنه قد أصبح للفلسفة دوراً خلاقاً جديداً يتعين عليها أن تقوم به فى مجال العلوم الإنسانية بصفة خاصة . وهذا يؤذن أيضاً بتحول خطير فى المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من مبادىء الدوجماتيقيين التقليديين من أصحاب المناهج الأمبيريقية الجامدة الذين استحال الإنسان على أيديهم إلى شىء جامد لا حياة فيه .

وهكذا يضع المؤلف بين يدى القارىء عملا علمياً مبتكراً ينطوى على موقف مواجهة معاصرة بين الفلسفة وبين العلوم الإنسانية بوجه عام والأنثروبولوجيا البنائية بوجه خاص وقد إتسم هذا العمل الفلسفى الممتاز بالخبرة التامة للمؤلف، فلم يسبقه إليه أحد من قبل سواء هنا أو فى الخارج على ما أعلم. وقد ساعده على المضى فى مثل هذه الأبحاث إلمامه بمختلف المذاهب الأوروبية المعاصرة وتضلعه فى اللغة الفرنسية وآدابها وتدريسه للفلسفة باللغـة الفرنسيه فى الخارج وإلتحاقه ببعثه إلى فرنسا لهذا الغرض. والله نسأل أن يوفقه إلى مزيد من الإنتاج العلمى فى هذه الميادين التى تعتبر من الدعائم الرئيسيه للثقافه الغربيه المعاصرة والتى علينا أن ننهل منها بالقدر اللازم لإثراء ثقافتنا العربيه فى الوطن العربى الكبير.

دكتور محمد على أبو ريان
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
بكلية الآداب — جامعة الاسكندرية



مقدمة

إنه لما يثير الدهشة عند البعض أن تكون الأنثروبولوجيا البنائية موضوع بحث فلسفي . ولكن هذه الدهشة لتتلاشى تماما إذا علموا أن الأنثروبولوجيا البنائية تجيب على هذا السؤال : فماذا كانت الحياة الإجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟ ؟

ومعروف أن إجابة الأنثروبولوجيا البنائية على هذا السؤال قد تضمنت الاعتراف بوحدة النفس البشرية وبوجود تركيب لا شعوري يضمن إستمرار وجود البناءات أو بعبارة أخرى فإنها قد تضمنت الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة .

ولا شك أن الأنثروبولوجيا التي تثير هذه الموضوعات لابد من أن تشمل جانبا فلسفيا جديرا بالكشف والدراسة .

وإذا كانت الفلسفة تدرس المعرفة الممكنة للإنسان ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تقدم أنموذجا معرفيا ليس وظيفيا ولا يعتمد على الأصل أو التاريخ وإنما إستنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل فى علم إنسانى حسى .

إن أنثروبولوجيا بهذا المعنى تهم الفيلسوف لأنها تدرس الإنسان ومكانته الفعلية فى الحياة والمعرفة . كما أن الفيلسوف الذى يهتم بهذه الأنثروبولوجيا ليس من النوع الذى يفسر ويركب أو (يخلق) العالم ، وإنما هو ذلك المفكر الذى يبحث فى أن يعمق توغلنا داخل الموجود .

ومن هنا يتضح أن إهتماماتنا فى هذا البحث إنما تنصب أساسا على الجوانب

الفلسفية للأنثروبولوجيا البنائية . وقد كان رائد الإتجاه البنائى فى فرنسا « ليفى ستروس » يتعاطف مع البدائيين ويحبهم إنطلاقا من إتجاه إيديولوجى لا يقبل العنصرية لأنه يؤمن بوحدة النفس البشرية ، كما كان يعيب على معظم السابقين عليه من الأنثروبولوجيين أنهم يتأثرون فى أبحاثهم بمركزية السلالة ethnocentrisme فخلت تلك الأبحاث من الضرورة وإتسمت بالعنصرية .

إن لفظ « البناء » أو « البنية » structure ، « والبناءات » أو « البنيات » structures ؛ « والبنائية » أو « البنيوية » structuralisme ، أصبحت الآن فى فرنسا من الألفاظ التى تحتل مكانا خاصا والتى تثير إهتمام الخاصة والعامة هناك .

وقد أشارت المقالات الصحفية غير المتخصصة إلى الإتجاه البنائى على أنه فلسفة جديده مثل الوجودية والماركسية .

والبنائية فى فرنسا قد إرتبطت فى أذهان الجماهير بإسم العلامة (والفيلسوف) ليفى ستروس .

وقد ظهرت عدة كتب عالجت باستفاضة هذا الاتجاه البنيوى لدى المفكر الكبير . وهى لمؤلفين أمثال بيير كرسان Cressant ، وجان فاج Fages ، وميليه Millet ، وجان بياجيه Piaget ، وإيفون سيمونيس ، و Edmund Leach .

وقد رجع الباحث إلى ماكتبه هؤلاء المؤلفين عن المنهج البنائى وعن تطبيقاته فى الأنثروبولوجيا ، كما رجع إلى مؤلفات ليفى ستروس نفسه وأحاديثه التليفزيونية وندواته .

ولما كنا نلتزم أساساً بالجانب الفلسفي للأنثروبولوجيا البنيوية، فقد كان علينا أن نسترشد بمؤلفين كتبوا عن هذا الجانب الفلسفي أمثال جان لاكروا Lacroix ، وآلان باديو Bàdio Alain وميرلو بونتي ، وبول ريكور Ricoeur . وقد إتفق هؤلاء جميعا على أن ليفي ستروس هو صاحب فلسفة مادية متناسقة رغم أنه يرفض الاعتراف بذلك صراحة .

وقد لاحظنا أن أحدا من هؤلاء المؤلفين لم يتعرض للعلاقة الخاصة التي ربطت البنائية بالمذاهب الوجودية ووجودية سارتر على وجه التحديد والتي أفصح عنها ليفي ستروس في كتاباته . ولذا فقد اخترنا أن يكون موضوع البحث هو هذه العلاقة الخاصة ذاتها .

وترجع إهتماماتنا بموضوعات الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) بوجه عام إلى سنوات مضت قضيناها بين زنوج غرب أفريقيا ، ولمسنا فيها مايختلج بنفوس الأفارقة الزنوج من إنطباعات الرضا حيال الأبحاث البنيوية الحديثة التي تحترم جميع الثقافات في مقابل بعض الأبحاث النظرية التي تبتعد عن إنجازات العلم وتستند إلى إيديولوجيات عنصرية تثير لدى هؤلاء الإخوة الأفارقة ما تركه الاستعمار لديهم من « عقدة الرجل الزنجي » وما يرتبط بها من ذكريات ماضية مؤلمة .

كما يرجع الفضل في توجيه ما قمنا به من أبحاث بجامعة الاسكندرية إلى سيادة الأستاذ الدكتور محمد على أبوريان أستاذ تاريخ الفلسفة وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، فهو الذي إتسع صدره وأعطانا الكثير من وقتــه للإشراف على هذا البحث الذي حصل به المؤلف على درجة الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز عام ١٩٧٥ .

وأسجل جزيل شكرى لحضرات السادة القائمين على شئون المركز الثقافى الفرنسى بالاسكندرية . فقد كانت مكتبتهم الزاخرة بأحدث الكتب والمجلات المتخصصة هى خير معين لى ولكل باحث فى العلوم الإنسانية .

دكتور عبد الوهاب جعفر

الاسكندرية فى ١٠ رمضان سنة ١٣٩٩

الموافق ٣ أغسطس سنة ١٩٧٩

الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

(١) الوضع الحالى لعلوم الإنسان .

(٢) علوم الإنسان والفلسفة .

(٣) تصنيف علوم الإنسان .

(٤) صعوبة البحث فى علوم الإنسان .

(٥) ظهور الأنثروبولوجيا .

(٦) معنى البنائية أو « البنيوية » .



علوم الانسان والانثروبولوجيا

الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الانثروبولوجيا بوجه عام والانثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم انسانية وعلوم اجتماعية (1) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفطري في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (2) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإنتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فان هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أي تفرقة بين العلوم المسماه إجتماعية والأخرى المسماه انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلوم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

---

(1) Piaget Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطويرها فى ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن فى هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية والقضاء على اصالة السلوك الانسانى . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنطقية الرياضية الجديدة التى ظهرت بدورها فى حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة فى كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التى جرت العادة على معارضتها بعلوم الانسان هى التى سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده فى الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعنى أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه فى المنطق لا ينبغى أن نهمل الانسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلابد عندئذ من الرجوع لبداهة الإنسان التى هى سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الانسان(٢). بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعى لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هى نتاج لنشاط إنسانى . وفى النهاية فان نسق العلوم ينخرط فى حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور فى حلقة مفرغة وإنما يعبر فى صورته العامة عن حركة جدلية بين الانسان الدارس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الانسان رغم كونهما الأكثر تعقيدا والأكثر

---

(1) Ibid., P. 99.
(2) Ibid.,
(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحتل مكانة مفضلة فى دائرة العلوم Le cercle des sciences ، وهى باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذى ينشىء باقى العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقى كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائى وبيولوجى وبين نقطة ابتداء خلاقة بفعل العمل الانسانى والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الانسجام الداخلى لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهى تصور للعالم لا يضع فى اعتباره فقط المعارف المكتسبة ونقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان فى كل أنشطته (1) .

وقد انفصل عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا المنطق . ورغم ذلك فان علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما فى تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميرلوبونتى وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذوو تكوين فلسفى (2) . وسنرى فى الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليفى ستروس لما هى نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى هذا البحث .

كتب جان بياجيه فى فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » (3) :

---

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO, MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً فى إتجاه فلسفى أو أيديولوجى . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية فى الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يختص ببعض المسائل التى تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التى أرسى دعائمها لوك وهيوم والتى أصبحت تقليدا لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية والتى كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هى التى مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Tylor ، Frazer (١).

وكتب فى فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضى الفلسفى أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أو ليفى بريل أو ليفى ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التى يدرسونها : والمشكلة الآن هى أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط الأفكار التى تكلم عنها الأول أو النسبية المنطقية التى قال بها الثانى أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هى أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هى الأقرب إلى نفوس الأفراد فى الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين ! » (٢).

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الإجتماع والإنثولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

---

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid,. p. 58.

تحليل عمليات التغير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما فى تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصرعلى إنخراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) فى الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد جددت نتيجة لإعتبارات جديدة تدعمها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا ممكنا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث فى علوم الإنسان المختلفة يميل الآن — فى فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فمن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأنموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة علمهم على أسس فلسفية مأخوذة من فينومينولوجيا هسرل Husserl . كما أن علماء الإجتماع الذين يسيرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلى أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليفى ستروس فى الأنثولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض الفلسفة فانه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية ، وهو لهذا يبتعد عن الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تتدرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.
(2) Ibid., p. 78.

تحت فئات أربع [١] هى :

(١) العلوم النوموتيتيقية Sciences nomothétiques أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيا ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمى وعلم الإجتماع وعلم الإنثروبولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هى بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

٢) العلوم التاريخية وهى التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

٣) العلوم القانونية .

٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط [٢] هى الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هى فقط التى تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هى علوم الفئة الوحيدة التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى نشده فى العلوم المضبوطة .

الانثروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيتيقية ، وهى فى محاولتها لأن تحذو حذو العلوم المضبوطة يواجهها مايواجه سائر العلوم النوموتيتيقية من صعوبات فى المنهج .

---

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث فى علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم النوموتيتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم النوموتيتيقية فإنه ينطبق بالاحرى على علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية فى علوم الانسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتباره موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتباره هو الشخص الذى يدرس . ورغم أن الإنثولوجيا تنفرد بين علوم الانسان فى أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة فى المجتمع أدوات تصورية هى ضرورية لتفسير هذه المعطيات .

ظهور الأنثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوى لكلمة « انثروبولوجيا » يعنى أنها العلم الذى يدرس الأنسان . ويرى ليفى ستروس أن « الأنثروبولوجيا هى نسق للتفسير يضع فى الاعتبار النواحى الفيزيقية والفسيولوجية والسيكلوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك » (1) .

ظهرت الاثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين فى معرفة المجتمعات التى تعيش خارج نطاق عالمها المألوف (2) . ومن

---

(1) Levi - Strauss Claude : Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfin Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ .

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

١) الانثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من صور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

٢) الاثنولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفترق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيه . وقد ظهرت الإثنولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢). لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر إهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣).

٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الانسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

٤) علم اللغة . La Linguistique

---

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfin Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.

وفى السنوات الاخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعدا جديدا . فهو الآن يعنى « نظرة للإنسان » Une Vision de l 'homme أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الانسان ، أى ظهر ما يسميه جولفان Jean Golfin : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropologie doctrinale (١) . وعلى سبيل المثال نجد جان بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وشتى الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة ، يرى أنها جميعا تستخدم العقل التحليلى ، وأنها عاجزة تماما عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضا فى هذا البحث أن ليفى ستروس رغم حرصه على أن ينشىء أنثروبولوجيا علمية هى الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تمخضت عما يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية » .

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنـــائية « يعنى الآن ، فى الإستعمال الشائع ، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة « وجودية» (٣).

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهبا كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨) .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique «Supplement» de A a Z, 1968.

ليست منهجا وإنما هى إتجاه عام للبحث فى العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم Ensemble Organise ويتفق كلير امبار Andre Clerambard مع ما أوردته دائرة معارف لاروس ، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هى تيار فكرى معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوه Michel Foucault صاحب « الكلمات والأشياء » ، ولاكان Lacan صاحب « كتابات » « Ecrits » (١).

والبنائية ظهرت أصلا عند علماء اللغة كتيار علمى مهد له إنتشار المنطق الرمزى ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو « ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الكل » .

ولتوضيح معنى البناء أورد كلير أمبار المثال الآتى :

« إن تحليل بناء السيارة لا يعنى تكسيرها أو تفتيتها إلى قطع صغيرة ، وإنما يعنى تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك نفعل نفس الشىء مع بقية أجزاء جسم السيارة لنعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أى الاتصال . وهذه الوظيفة هى التى تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أى البناء » .

وينبغى أن نذكر بأن اللغة هى أيضا وسيلة إتصال . وهذه الغائية أو الوظيفة هى التى تقود البناء اللغوى » .

«Cette finalité, cétte «fonction» commande sa structure».

---

(١) ميشيل فوكوه . هو فيلسوف وجامعى فرنسى (١٩٢٦-). وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان «البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه» ، نشرته دار المعارف . أما جاك لاكان فهو طبيب ومعالج نفسى فرنسى (١٩٠١-) ، ربما يتسنى لنا الكتابة عنه مستقبلا .

فعلم اللغة يهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبنـاء بأن يمارس وظيفته » (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار علمى عند ليفى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية . وهو يعتبر سيد الإتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الإتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لخطة المنهج البنائى (أو البنيوى) فى تحليل الظواهر ينبغى أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل ليفى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف ليفى ستروس نفسه من هـــذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم ليفى ستروس بهـذه الوثبة الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنتعرض لها فى الفصل القادم .

---

(1) André Clerambard, Structuralisme in «Dictionnaire des grandes philosophies», Privat, Toulouse, 1973, P. 365.



الفصل الثانى

« المشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفى ستروس »

ويشمل :

(١) الإتجاه التاريخى المقارن .

(٢) الإتجاه الوظيفى .

(٣) ليفى ستروس وعلومه الأثيرة الثلاثة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسى) .

(٤) علم اللغة .

المشكلة الاثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة فى الحقل الاجتماعى تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للمؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفى . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الإثنولوجيا تنحصر فى هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعيـة الملاحظة : أيا كانت ، يستطيع الإثنوجرافى أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحلل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعى للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجى ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

وإذا كان البحث العلمى يهدف إلى رد هذه الكثرة العددية إلى الوحدة فما العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجـــاه التاريخى المقارن ، والاتجاه الوظيفى .

الاتجاه التاريخى المقارن :

ساد هذا الاتجاه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر عند أمثال تايلور Tylor (١٨٣٢ - ١٩١٧) الانجليزى وفرانز بوس Franz Boas الأمريكى (١٨٥٨ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هى التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهى تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائى ثم يكون قانون تتبعى للتطور Une Loi génétique d ' évolution ، أى أنه يصنف مراحل التطور لكى يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محك أو معيار التطور الذى يجب أن نتمسك به . أهى درجة التنشئة الاجتماعية le degré de Socialisation ، أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . الخ . أن البحث عن هذه المعايير يجعلنا أمام عدد لامحدود من القوائم المتغايره (٢) فضلا عن أن التاريخ ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد الى مرحلة من مراحل تطور ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صدقه ، كما أنه مزج للتاريخ بفلسفة للتاريخ لاتصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخى يقول ليفى ستروس (٣) « إن تعدد الصور الاجتماعية منتشرة فى المكان على نحو ما يراه الاثنولوجى ، يجعها تظهر وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى (أى عامل الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم أنفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة » . ويلاحظ ليفى ستروس أيضا أن

---

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon, 1962, p. 339.

هـذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هـذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتماله علي خطأ منطقى ، فانه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهـذا الاتجاه ـ بالتجريد ـ أن يعزل بعض عناصر ثقافية مختلفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تغاير مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا فى ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا فى ثقافة متقدمة الخ .) .

ويرد ليفى ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخى فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لاتلد فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربها الشديد يخفى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لايمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل فى أوربا ، واستعمالها فى بولينيزيا لنفس الغرض فى وجبات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فانها هى الاخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذى يبتدعه نساء الا Caduevo فى البرازيل بالرسم على أجسادهن ، فاننا نجـد تشابها كبيرا بين هـذا الفن وغيره

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

فى مجتمعات أخرى فى الصين القديمة والـ Maori فى زيلانده الجديدة ، وبدائى ما قبل التاريخ فى بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هـذا التشابه بين ثقافات تتباعد فى الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هـذا الفن عن طريق الانصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هـذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا وإيديولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجيب بالنفى (٢)

ويستطرد ليفى ستروس :

« إن ما يجعل هذه الدراسات مخيبة الآمال ، أنها لاتشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتى تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتودى إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هـذا البحث يبدو لنـا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ »(٣) .

وقـد حاول فرانزبوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدارسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ماهى عليه ، فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

---

(1) Ibid., P. 8.
(2) Ibid., P. 273.
(3) Ibid., P. 9.
(4) Ibid., P. 10.

التى يدرسها » (١). وعندئذ « سترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير باسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو العينية» (٢).

وأمام فشل الاتجاه التاريخى كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير . وظهر الاتجاه الوظيفى . وهو اتجاه وصفى لاينظر إلى مجتمع بدائى معين على أنه يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف دينية واقتصادية وأسرية تجتمع كلها فى تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .

وارتبط الاتجاه الوظيفى بأسماء مالينوسكى (١٨٨٤ — ١٩٤٢) ورادكليف براون (١٨٨١ — ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ , وكرسا جهودهما للتحليل الآنى l'analyse synchronique لعناصر الثقافة المختلفة فى مجتمع معين وفى الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ، تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها فى الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا يمتنع التركيب الاثنولوجى (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فمن مجتمع لآخر ، ننتقل من نسق ثقافى لآخر ، ومن نمط القرابة ننتقل إلى نمط آخر مختلف دون أن نتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتمركز أبحاثه حول فكرة أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

---

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MILLET Louis, Le Structuralisme « Psychothèque », (Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك فى المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هى كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شىء، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوى والبناء الاجتماعى (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعى بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التى تكون نسقا، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرئت ابتداء من حالات فردية، وهى تستند فى غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة انسانية واحدة وعامة.

يرى ليفى ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité. فالتاريخ مستبعد، وأيضا المقارنة، والباحث هنا لا يرتقى دوره عن دور الإثنوجرافى(٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفى يرى تماثلا بين البناء الاجتماعى والبناء العضوى، لذا فهو مفهوم طبيعى naturaliste يرد «القرابة» إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسيولوجيا الوصفية، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصر رادكليف براون ومالينوسكى على أن الروابط البيولوجية هى مصدر وأنموذج لكل نظم الروابط العائلية (٤) وحيث أن الوظيفيين يخلطون

---

(1) Grand Larousse Encyclpédique. «Supplément» de A a Z 1968 .(Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale»,P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فان أبحاثهم لا تخرج عن التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على المعاش le vécu ويستبعدون اللاشعور ، فانهم لذلك يظلون على السطح . أما ليفى ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين فى العثور على حل للمشكلة الانثرولوجية يجدر بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحددها ميرلوبونتى (١) تتلخص فى أن المدرسة الفرنسية بعد دوركيم وليفى بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès a l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجية . فالأنثروبولوجيا الاجتماعية على يد دوركايم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية « كأشياء » . وهى فى محاولاتها للتحديد اختلط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً فى الانسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليفى بريل فقد كان مفهوم العقلية « قبل منطقية » عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جامد من الصعب تخطيه .

وعلى ذلك فقد كانت الأنثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

---

(1) MERLEAU-PONTY, Maurice : Eloge de la philosophie (Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى فى هذا الواقع حاجزاً لا يمكن إجتيازه . وبدأ الأنثروبولوجى وكأنه يحوم حول الموضوع كملاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ينقصه التوغل فى الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذى يفرض نفسه فى هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمفاهيمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادى إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التى ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتى بفضلها كان احترام موس للفرد وللمجتمع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقاله عن الهدية » « Essai sur le Don » هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أعماله هى التمهيد الحقيقى لجسارة ليفى ستروس الذى سوف يفتح طريقا جديدا للأنثروبولوجيا الحديثة تحت إسم الأنثروبولوجيا البنائية ، مستعينا فى ذلك بعلومه الأثيرية الثلاثة (٥) وسائرا على نهج علم اللغة كأنموذج علمى .

ليفى ستروس والعلوم الأثيرة الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ فى بلجيكا وكان والده رساماً . درس فى

---

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسى (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - «Introduction de l'oeuvre de Mauss,» op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس فى الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفى سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساوبولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية فى داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر(١). وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعى لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه فى جامعة ساوبولو وحصل على منحة من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . فى سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدى الخدمة العسكرية فى فرنسا . فى سنة ١٩٤١ يحتل منصبا فى مدرسة البحوث الاجتماعيـــة بنيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافيا لفرنسا فى الولايات المتحدة الأمريكية . فى سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليفى ستروس كرسى الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collége de France . وفى سنة ١٩٦٨ حصل ليفى ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومى للبحث العلمى وهى أعلى ميدالية علمية فى فرنسا . ولا ينبغى أن ننسى أن ليفى ستروس كان موسيقيا موهوبا .

وقد كان يحلو لليفى ستروس أن يتحدث فى كتاباته عن « العلوم الاثيرية الثلاثة » ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى والماركسية، وقد كان لهذه العلوم الفضل فى الإيحاء لليفى ستروس بمبادىء هامـــة فى المنهج ، اعترف بها فى كتاب « الآفاق الحزينة » « Tristes Tropiques » .

---

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسي والماركسية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر(١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث في أغوار الماضي السحيق للحفريات والصخور مع عدم الاقتصار على مجرد الملاحظة السطحية، قد أوحت لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين في المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة ومحددة . بعكس المنهج المقارن الذي يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تتسع القاعدة الاستقرائية التي ينطلق منها الإثنولوجي إلى القانون العام .

يقول ليفي ستروس (٢) أنه في عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التي يرسمها نساء الـ Caduevo (وهم من هنود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن، ولاحظ بعجب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن تحلل « الديكور » بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفي وراءه انسجاما واقعيا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفي ستروس(٣) أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور الذي يدور حوله هذا الانسجام الواقعي ، وعندئذ فإن نفس الأنموذج المفسر ينطبق على الحالات المتعددة .

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٣) من خصائص الجيولوجيا التى بهرت بها ليفى ستروس وأثرت بعمق فى تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجى فى أغوار الماضى السحيق للصخور والحفريات والذى يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تتضاءل أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الانسان .

يقول ليفى ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور »

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les ages.

فالمتأمل لصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارهـا بعض الحفريات التى تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضا بعض النباتات المختلفة التى اختار كل منها نوع الصخرة التى ينمو عليها ، إن المتأمل لكل هـذا فى نفس الوقت يعيش فى آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية فى هـذه الحالة تشمل وتحتوى تمايز الحقب التاريخية La synchronie enveloppe la diachronie أو قل يختلط الزمان بالمكان « L'espace et le temps se confondent »(1).

ويغتبط ليفى ستروس لهذا الجانب الاستاتيكى للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبتها المكان الذى يستوعبها فى داخله ، يصنفها ، ويضع لها الترتيب الذى يمكن من قراءتها آنيا . « L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement »

وبهذا الصدد يصرح ليفى ستروس :

« أشعر بأنى مغمور بمعقولية كثيفة ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنـة والأمكنة »(2) . وقد انعكس هذا فى مجال البحث الانثولوجى ، فقد عرف عن

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

ليفى ستروس أن « إحساسه بالزمن هو احساس جيولوجى » «Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique».

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهى بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا »(١) . وكان الهدف من هـــذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطبيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متخلفة فى القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق » أو « قبل تاريخية » فى مرتبة أدنى . « فتفكير الفطرة » يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآنية وبين تتابع الزمن ، كما أن ليفى ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائى تظل حاضرة فى أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التى توجد بها فى أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ »(٢) .

وفى البحث عن معقولية أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أى تدخل للذاتية ، اكتشف ليفى ستروس ضالته فى علمه الأثيرى الثانى : نظرية التحليل النفسى .

نظرية التحليل النفسى :

إن أهم ما تعلمه ليفى ستروس من نظرية التحليل النفسى هو إدخال اللا شعور الذى هو بمثابة حجر الزاوية فى أبحاثه . والحقيقة أن اللاشعور فى تحوله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدى (إذ لا علاقة له بدوافع غريزية) ، ويصبح

---

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كنطيأ كما يلاحظ ريكير Paul Ricoeur (١) . كما تعلم ليفى ستروس كذلك من نظريات التحليل النفسى أن التقابل بين المعقول واللامعقول Rationnel et irrationnel بين العقل والوجدانى Intellectuel et affectif بين المنطقى والسابق على المنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأمثالها لم يعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست فى الحقيقة كذلك . فالعمليات التى يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذى يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللامنطقية » ، هى نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف ليفى ستروس فى قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوبة هى مقولة المغزى catégorie du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدى بين المعقول واللامعقول rationnel & irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التى تظهر وكأنها أقل معقولية هى فى الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أى أن ليفى ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولية داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم ليفى ستروس من أثيرته الثالثة « الماركسية » أن يقرأ الواقع reel إبتداء

---

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . «فالشعور هو العدو المستتر لعلوم الإنسان»(١). أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ، وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النماذج يصبح هو البحث الأساسي للانثروبولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي . «فقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن الحقيقي يختبيء بطبيعته» . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق نوع من العقلانية الفوقية . Une sorte de super-rationalisme يجعل الحسي يتوامم مع العقلي دون أن يضحي بخصائصه» (٢) . إن هذا النص له أهمية خاصة ، إنه يبشر بمنهج ليفي ستروس كله ، فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ، ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمته الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحت به من مبادىء منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

---

(1) «L' ennemie secrète des sciences de l'homme» Voir : Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, «Tristes Tropiques», P. 62.

ستروس كان تلميذا لمدرسة براج فى علم اللغة البنائى . وقد تكرر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوى Troubetskoy ـ وهما من أقطاب هذه المدرسة ـ فى مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان ليفى ستروس زميلا لـ تروبتسكوى Troubetskoy بمدرسة البحوث الإجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، فى صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجددها لعلم اللغة العام Linguistique générale ، ذلك العلم الذى تصدى فى مطلع هذا القرن لعلم اللغه التاريخى La Linguistique historique لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهيـة اللغة كعامل رئيسى فى الاتصال Communication ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائى إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات الانسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل échange ، فان تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء ، جميعها لابد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوى . ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

---

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A a Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لسائر العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذى استطاع أن يكون لنفسه منهجا وضعيا مكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعة للبحث . وهو باستخلاص اللغة La Langue من الكلام La parole استطاع أن يعطى لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية étude interne ، وهى دراسة لاتهتم الا بعلاقات الاشارات اللغــوية rapports des Signes فى نسق لايهتم الا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هـذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع étude immanente de l'objet . وقد انبهر ليفى ستروس من قول أحـد علماء اللغة هو دى سوسير Ferdinand de Saussure : « رغم أن وجود الاشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الأشياء » (١) وهــذا القول الافتراضى لدى سوسير Saussure يصبح قاطعا وملزمـا لدى ليفى ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع Constituer l'objet » (٢) ونحن نجـــد تلخيصا لمنهج عـلم اللغة كما يفهمه Troubetskoy فى مقال كتبه ليفى ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائى فى عـلم اللغة والانثروبولوجيا » ظهر فى مجلة world ونشر بعد ذلك فى كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقرابة » ونحن نرى أنه من الضرورى أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الانثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام أصطلاحات عـلم اللغة فى الانثروبولوجيا البنائية كما سيأتى بيانه فى الفصل القـادم .

---

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voir Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plon, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى (بنائها التحتى) اللاشعورى. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تنشيء علاقة بين مدلول Signifié (هو ما يريده المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفهية أو المحررة كتابة والتى يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكى يكون مفهوما لمستمعيه) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Signes الذى ينشأ عن حتمية الاتصال بين فئتى الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهى تكون تصورية conceptuel [1] .

٢) يرفض منهج علم اللغة أعتبار الألفاظ termes كوحدات مستقلة entités indépendantes ، ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتعريف اللفظ فى علم اللغة لايكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى فى الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لاتفسر الظاهرة إلابعلاقتها بالكل الذى يحتويها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . La siguification est différentielle أى بتمييز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق[2].

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Francaise oontemporaire», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هـذا النسق .

٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعريفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس يعتقد أن « الأنثروبولوجيا بتآزرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication »(1) ومعنى هذا أنها لايشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا «فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم إجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لايطبقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي »(2) .

غير أننا « عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l, oeuvre de Mauss», P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : «Les Structures élémentaires de la parenté» (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما فى اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات » (١) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وأنساق القرابة تعد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٢) . غير أن ليفى ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردها إلى شروط التفكير الرمزى . أما « أساس التفكير الرمزى فهو البناء اللاشعورى للنفس الانسانية »(٣) ، ويلاحظ أن « ظهور التفكير الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية » (٤) .

مما تقدم فى هذا الفصل يتضح لنا أن ليفى ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية فى معالجة المسائل الانثروبولوجية ، فإن جرأته تتلخص فى تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين فى الفصل القادم كيف استفاد ليفى ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التى جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى فى الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.
(2) Ibid., P. 69.
(3) LEVI-STRAUSS : «Introduction a l'oeuvre de Mauss», P. XXVII.
(4) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

(١) تعريف البنائية .
(٢) فكرة البناء .
(٣) فكرة الأنموذج .
(٤) الطبيعة والثقافة .
(٥) نظم القرابة .
(٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
(٧) تفكير الفطرة .
(٨) منطق الأسطورة .
(٩) اللاشعور .
(١٠) طريقة تحليل الاسطورة .



الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفى ستروس وخصائصها .

تمهيد :

تتجه الأنظار كلها إلى ليفى ستروس باعتبار أنه سيد الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن(1) . ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أى رغم السبق الذى حققه علماء اللغة فى الاتجاه للنهج البنائى ، إلا أن كتاب « الآفاق الحزينة » الذى ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر — فى نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفى الحقيقة ، لقد ظهرت عبارة الانثروبولوجيا البنائية فى الاجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التى هى عليها ؟ ولقد أجابت الانثروبولوجيا البنائية . « إن هذه الصورة هى نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعورى للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعورى » (٢) .

ولاشك أن الاجابة التى تستند إلى التركيب اللاشعورى للإنسان تفترض تفسيرا للظواهر لايعتمد على الجانب المرئى منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع المدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة لملابساته التاريخية والجغرافية

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clès de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية existentiel . وهنا يتبين لنا المصدر الذى أخذت عنه محاجة ليفى ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما يتبين لنا لماذا كان الإثنولوجى الذى يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية فى دراسته للمجتمعات البدائية لأنه لايتقيد بالزمن .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة الحالة للموضوع ، هذا القول يفترض أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على معقولية ذاتية ومستقلة .

l'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.

إن الموضوع فى هذه الحالة يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه بوظيفته son fonctionnement وهو فى هذه الحالة أيضاً إنما يعرض كنسق système أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون الألفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييرا فى العناصر الأخرى . وفى هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيرا لأسلوب قيامه بوظيفته l'explication de son fonctionnement عندما نكتشف الأنموذج الذى يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا الأنموذج ضمن مجموعة أكثر إتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من أنموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع

On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالة لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

١) أنه يستبعد أى تدخل للشعور (أى الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعى لايعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكى يعطى تفسيرا لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كنسق système ، ولكن أيضا كبناء structure ؛ ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للنسق .

٢) هذا البناء structure لايتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا بحلل بناء هذه النماذج ، فإن ليفى ستروس يهاجم بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والتى توحد بين البناء structure وبين العلاقات الاجتماعية relations sociales ، ذلك لأن هذه الاخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع qui épuise le réel (١) وفى هذا يقول ليفى ستروس فى « النىء والمطبوخ » : إما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملموسة للموضوع ، وإما أن نفقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص » (٢) .

٣) حيث أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لابد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدأ متسامياً Un principe transcendant يهدم النظام الحال الصارم لترتيب الظواهر la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes. بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام ، وكيف عندما يظهر قوانينه .

---

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le cru et le cuit», Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جرأة ليفى ستروس تخرجنا من التورط المنهجى الذى قادتنا إليه التفسيرات السابقة . و بذلك يتغلب التحليل البنائى على التفسيرات . التاريخية . الظنية وأيضا على المعلومات السطحية التى أوردها المذهب الوظيفى fonctionnalisme . والفضل فى ذلك إلى ما يتيحه المذهب البنائى من فهم لقواعد السلوك الاجتماعى بعد أن يكشف عن المنطق الذى تسير به هذه القواعد .

وفى فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »(1) يميز جان بياجيه بين بنائية ليفى ستروس الأصيلة لأنهـــا منهجية structuralisme authentique parce que mèthodique وبين ما يسميه البنائيـــة الكلية أو العامـــة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوى على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخـــلى autorèglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فان كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدى إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالى مليئة بمتغيرات وأن التنظيم الداخلى لهـذه الوحدات autorèglage متضمن فى القواعد والضغوط الاجتماعية . وهـذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه بنائية كلية ، وهى تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليفى ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق فى بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استنباطى ، وذلك بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique.
وفى هذه الحالة فإن البناء لا يدخل فى نطاق الظواهر الملاحظة أى المدركة

---

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p. 82.

les «faits» constatables بل يظل ، لا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المدروسة (وليفى ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعى فى هذه الحالة ينبغى أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلية فى الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة فى المجتمع . ويجدر الاشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانجلو سكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفى ستروس يقلل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع اتجاهات الفكر الجدلى سنخصص له فصلا منفرداً فى هذا البحث .

إن المنهج التركيبى عند ليفى ستروس والذى يعتبر تجسيداً للإعتقاد القائل بثبات الطبيعة البشرية هو منهج استنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل فى علم إنسانى حسى . وقد توصل ليفى ستروس إلى وجود نشاط عقلى لا يمكن لخصاصه أن تكون انعكاسا للتنظيم الفعلى القائم فى المجتمع (١) . وهو هنا يرفض للجانب الاجتماعى أى أسبقية على الجانب العقلى (٢) . وهذا هو أول المبادىء الأساسية لهذه البنائية التى تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفى ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Totèmisme aujourd, hui, (P.U.F.,1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid., P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهـــور العواطف الفردية وأيضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها ، كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي تتصف بالثبات Permanence .

وليفي ستروس لا يلغي التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فسنكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول ليفي ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » (١) : « التاريخ ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، غير أن البحث عن المعقولية لا يؤدي إلى التاريخ كنقطة وصول ، بل إن التاريخ هو الذي يستخدم كنقطة بدء في أي بحث عن المعقولية ، ولـكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .

وجدير بالذكر أيضا أن ليفي ستروس يتحول عـن المذهب الترابطي associationnisme . يقول في كتـاب « الطوطمية اليوم » (٢) : « إن منطق التضاد opposition والتداعي corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذي يفسر قوانين الترابط وليس العكس » .

وبعد هـــذا العرض التمهيدي السريع للمبادىء الأساسية التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتملتها الدراسة . وهي مفاهيم تتصل بمعنى البناء والأنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نتعرض بعد ذلك

---

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-348.
(2) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd' hui», p. 130.

لأمثلة موجزة للموضوعات الانثولوجية التي طبق عليها المنهج البنائي على اعتبار أنها همزة الوصل التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي سنتعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالا في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا وهو أيضا من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من النظام والمعقولية والاستقرار النسبي ، وإلا لتحول البحث العلمي إلى مجرد عبث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعني مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالمجتمع السياسي لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضا بناؤه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع الملموس في كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسيا معينا ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم معين هو الذي نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعني فقط طريقة التنظيم manière d'organisation . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبيا ، بمعنى أن العناصر التي تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

---

(1) GQIFIN Jean : op. eit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه فى حركة دائمة . فالأرض مثلا ثابتةفيزيقيا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء ، حسب هذا المفهوم ديناميكية دائماً .

إذا كانت هذه هى النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وعلى أنه ديناميكى دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة الاجتماعية ، مستتر ولا شعورى كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فقد كتب عنه ليفى ستروس فى مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والانثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس فى « مقال عن الهدية » كان على يقين من أن التبادل échang هو القاسم المشترك فى عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التى تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (فى الواقع) . فالملاحظة الامبيريقية لا تمده « بالتبادل » وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : عطاء وأخذ ورد «donner, recevoir, rendre» (1) ، ويستطرد ليفى ستروس فيقول : « إن النظرية بأكملها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقايضة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغى إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة فى الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والصعوبة هنا هى : هل هذه القوة لها وجود موضوعى كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فهى مجاملات لفظية لها دور اجتماعى هو

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction a l'ocuvre de Marcel Mauss», P. XXXVII.

بنفسه الدور الذى تلعبه الأشياء المادية . ينبغى إذن تصور هـذه القوة بطريقة ذاتية .. (1) .

إن « التبادل » حسب هـذا التصور هو بناء يصدر مبـاشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يمر أولا بتحليل لغوى للغته . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد فى المجتمع هم ملك للبناء أكثر من كونهم ممتلـكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيـه أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزين والرقص والعناصر الأسطورية ، تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل النتاج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفى ستروس : إذا كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثـة ، بدائية أو متحضرة ـ كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر فى اللغة ـ إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

---

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعى لكى نحصل عـلى مبدأ فى التفسير صالح لعادات وتنظيمات أخرى بشرط المضى بالتحليل إلى درجة بعيدة » (١) .

وفى كتاب « الآفاق الحزينة » يحدثنا ليفى ستروس عن هـذا النشاط اللاشعورى فيقول : « إن هـذا النشاط اللاشعورى ليس فطريا . ولكنه نسق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرر فى كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات les schèmes conceptuels هى التى تجمل المادة والصورة ـ وهما مجردتان عن أى وجود مستقل ـ تتكاملان فى شكل بناءات أى موجودات محسوسة ومعقولة فى نفس الوقت » (٣) .

مم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صوريا كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسبما يرتئيه ، وذلك لأن لها وجودا خارجيا ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أى قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة essences transcendentales لأن ليفى ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هى صادرة عن العقل « l'intellect » أو عن النفس الإنسانية هويتها غير متغيرة identique a lui-meme ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعى (٤) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques». p. 50.

(3) LEVI-SXRAUSS : «La Pens e sauvage», p. 173.

(4) PIAGET Jean : «Le Structuralisme , p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذى نلمسه كتنظيم منطقى يعتبر من أساسيات الواقع[١] . يقول لبفى ستروس : « إذا كان من الضرورى أن تنظيم المحتويات فى الصور ، فإنه من الضرورى أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال فى الرياضة نجد أن كل صورة هى مضمون بالنسبة للصور التى تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننتقل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes وتخضع لمعايير محددة critères limitatifs »[٢] .

ولكن كيف يمكن من أى صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطقة والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرلوبونتى أن أدوات العقل العادية غير كافية للكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونحلم بجدول زمنى لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمندليف[٣] . وفى الواقع dans le réel يوجد عملية تكوين عامة هى التى تحول الصور إلى بناءات وهى التى تضمن لها الانضباط

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama da la philosophie Francaise contemporaine», p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la philosophie», (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتى autoréglage . هـذه العمليه هى عملية الموازنة le processus de l'équilibration . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقـــوة transformations virtuelles . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ماهو ضرورى لفهم التصورات العملية. فهو يشمل :

أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن une ouverture sur le possible

أى أنه يشمل شرطى الانتقال من التكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بالزمن [١] . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach [٢] ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند ليفى ستروس باعتبارهما شىء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف .وبين أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البنـــاء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنسانى يميز هذا "الكل إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك إتصال طبيعى بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر .فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فلأنه يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.
(2) LEACH Edmuud : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم ، وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع ـ فى الطيف الشمسى ـ فى منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفى هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر ـ أصفر ـ أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم ـ استعد ـ قف) .

إن نسق الألوان ونسق العلامات لهما نفس « البناء » ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف نصل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

(أ) الطيف الشمسى يوجد فى الطبيعة فى صورة متصلة .

(ب) المخ الإنسانى يرى هذا الاتصال فى صورة أجزاء منفصلة .

(ج) المخ الانسانى يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائى من نوع (+ / —) فيختار الازدواج (أخضر / أحمر) .

(د) عندما يتوصل المخ الإنسانى إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس —) .

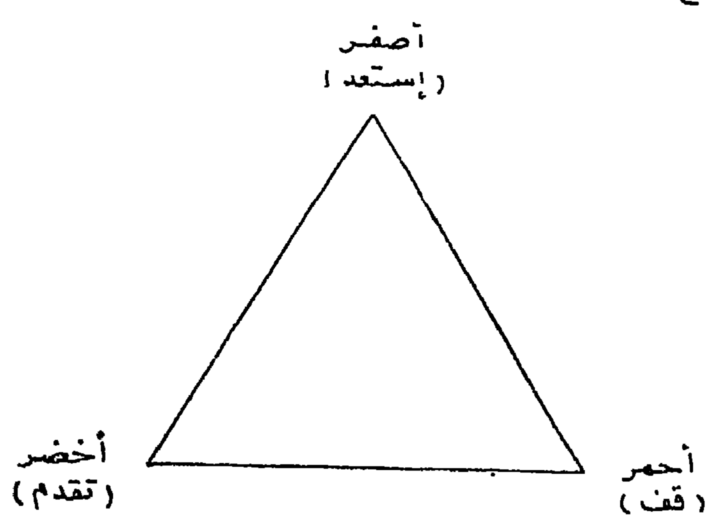
(هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعى الأصلى ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتاج الثقافى النهائى ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هى بمثابة تقليد مبسط لظاهرة الطيف الشمسى (وهى ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد فى الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافى يشمل نفس هذه العلاقات[1] . كما يتبين لنا أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين

---

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتى وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثال المفسر للمنهج البنائى ، رغم أنه لم يظهر فى كتابات ليفى ستروس، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » من أن « الأنثروبولوجيا فى دراساتها بالحقل الاجتماعى إنما تكشف عن تشابه فى البناء بين التفكير الإنسانى الممارس la pensée humaine en exercice وبين الموضوع الإنســـانى l'objet humain الذى ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملا أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع [1] ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفى ستروس بمشروع الإلتقـــاء الاثنوجرافى projet de coincidence ethnographique . ولكن ، هل كانت بناءات ليفى ستروس تتصف دائما بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البناءات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلى équipement interne والحال immanent للجانب الموضوعى l'objet ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هى بمثابة صراع أو مبارزة duel تحتفظ بمعقوليتها الباطنة والأساسية [2] . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفى ستروس على أنه

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 131.

(2) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعنى أن المخ الإنسانى يبحث عن تقابل متمركز بين ضدين من نوع (+ / −) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . ومما يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب « البناءات الاولية للقرابة » (٣) :

« ينبغى الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتغاير l'alternance والتقابل opposition ، والسيمترية La symétrie ، سواء أكانت ظاهرة أو محتجبة فانها هى المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . . كما أنها هى نقطة البدء لكل محاولة للتفسير » . ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعى يفسره منطق ثنائى logique binaire .

ويعترف ليفى ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة تؤثر فى بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية structures de subordination وهى تنتج عن تصور للبناءات وأنماطها فى شكل هرمى يعلوه بناء البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب » "ordre des ordres".

يقول فى كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » :

« إن الانثروبولوجى يكشف فى المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمى إلى أنماط مختلفة . فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الافراد حسب قواعد معينة ، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقى أو التفاوت الاقتصادى فإنه يمدنا أيضا بقواعده الخاصة به . وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهى على أى حال تؤثر فى بعضها البعض » (٤) .

---

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن « ترتيب الترتيب » "ordre des ordres" ، فيبدو أن ليفي ستروس قد توصل اليه باعتباره قمة آنية super - synchronie تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير(١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من « الانثروبولوجيا البنائية » نجد أن ليفي ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصوري d'ordre concu . أما الأولى فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلا عن أنها تعيننا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فان البناءات من النمط التصوري تتصل بمجالي الأسطورة والديانة(٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le modèle فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يجرد لكي يفهم . وفي حالة العلوم الوضعية فان التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يحمل إسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

---

(1) FAGES, J.-B. : op. cit., p. 55.
(2) LEVI-STRAUSS : «Anthroplogie structurale», p. 348.

وفي شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفي ستروس يقول باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظري البحت أو الرياضي من النموذج هو فيها بمثابة علم النحو في اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظري يكون عماد الحقيقة فيه هو الاتساق المنطقي la consistance ، فإن التجريب يقتضي أن نصل إلى نماذج ملموسة . والتجريب في هذه الحالة يؤدي إلى تركيب نماذج »(1) .

والأنموذج عند ليفي ستروس مركب بواسطة العقل (2) ، وهو « أنموذج بنائي ، أي خطة منطقية Schème logique يركبها الباحث إبتداء من الوقائع الملاحظة ويتولد عنها البنايات » (3) .

غير أن ليفي ستروس يصرح في كتاب الانثروبولوجيا البنائية : « بأن الأبحاث البنائية تفتقد قيمتها إذا لم تكن البنايات ممكنة الترجمة إلى نماذج »(4) .

ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء - فهما يتكاملان في حركة جدلية ذاتية صاعدة وهابطة : فهي صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى البنايات كما يفهم من النص الأول ، وهي هابطة من البنايات إلى النماذج المتمسة في الواقع التجريبي كما يشير بذلك النص الأخير (5) . ونلاحظ هنا ظهور الإتجاه الانثروبولوجي مرة أخرى - وهو تصور عام نجده دائما في كتابات ليفي ستروس

---

(1) BADIOU Alain : «Le concept de modèle», Maspero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 311.

(5) SIMONIS Yvan : «Claude Lévi-Strauss ou la «passion de l'inceste»», Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفى تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتلخص فى وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا فى موضع سابق . الأنموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur فى البحث عن البناءات وفى اكتشافها . كما أنه فى نفس الوقت خطة لصياغة البناءات فى ألفاظ علمية(١) .

والأنموذج البنائى تنتظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة)(٢) ، كما أن المنطق العلمى للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعورى ، علما بأن المنطق الأول والثانى يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل (٣) . وخلاصة القول أن الأنموذج إجرائى دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبى ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا n'est jamais achevé (٤) .

وإذا كان تركيب الأنموذج يفترض تجريده من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذى يشرع فيه العالم والذى يعتبر ترجمة للغرض الذى يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة الأنموذج فى ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصور للواقع من نوع منطقى رياضى يصعب معه إدخال

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.
(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 138.
(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.
(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال، ومهما كان من طبيعة الأنموذج فانه لا يستطيع أن يستوعب الواقع الإجتماعى كله، فالواقع الإجتماعى يمكن أن تتمخض عنه أبحاث عديدة ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والأنموذج، يجدر بنا، من قبيل الاستعداد لمواجهة المشكلات الإنثولوجية التى تناولها ليفي ستروس، أن نتعرض لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده.

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليفي ستروس المتناقضة. فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين لآخر. وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك. أما فى « البناءات الأولية للقرابة » فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن العمومية والتلقائية l'universalité et la spontanéité أما الثقافة فقد كان تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم la relativité et la règle. فكل ما هو عام وتلقائى ينتسب إلى الطبيعة، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل ما يتصف بالنسبية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة(٣). وفى المحاضرة الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠)، يصرح ليفي ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار. وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.
(2) GOLFIN Jean : op. cit., p. 139.
(3) FAGES J.-B. : op cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الإجتماعية و « السر » الثقافى على المستوى البيولوجى كوظيفة من وظائف المخ (١). وهنا تظهر الثقافة كنتاج للطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجيب ليفى ستروس عن هـذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية فى صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال المتملكون والنساء المتملكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين المتملكات وبين أخوة وأبناء المتملكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافه يكمن فى المبادلة الجنسية ، أى فى هذه الظاهرة الانسانية البحتة التى تتلخص فى أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣) .

وقد كان هدف ليفى ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد فى الطبيعة (حسبما يدركها المخ الانسانى) يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافى يشمل نفس هـذه العلاقات (٤) . ومنهج ليفى ستروس لايقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لايبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

---

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la parenté», p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافى .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلا ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط مجموعات من السلوك الإنساني . ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز . La signification est différentielle أي بتمييز الظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢) .

نظام القرابة :

وقد رأى ليفي ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب بالتقاء الجنسين ، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الإلتقاء . وكان ليفي ستروس يصرح في كتاب « البناءات الاولية للقرابة » (٣) بأن كل ما هو عام Universel لدى الانسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينتسب إلى الثقافة ويتميز بالنسبية والجزئية . وتظهر مفارقة عجيبة ، وهي أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي) ، تنتسب إلى الثقافة ، وهي رغم ذلك تتصف بالعمومية Universalité (٤) هذه القاعدة هي : « منع الاتصال بالمحارم »

---

(١) عالم انثروبولوجي انجليزي (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté», P. 9.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 159.

Prohibition de l' inceste . وقـــد حاول ليـفى ستروس فى كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحل هــــذه المسألة التى طالما تعثر أمامـها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحـارم لايمكن أن يفسر فى نطاق التقابل (طبيعة / ثقـافة) : فالتفسير الطبيعى الذى نجـده عند أمثال Westermarck الذى يتحدث عن نفور غريزى من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذى يعتبر هـذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير الطبيعى غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافى يكشف فى المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع . كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لاينطبق عليها المنع فى مجتمعات أخرى [1] .

أما التفسير الثقافى ، فانه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الاساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب جزئية [2] . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو فى مفترق الطرق بين الإثنين [3] . ووظيفته فى المجتمع هى ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لكى يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا [4] .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 14, 15.
(2) Ibid., P. 23.
(3) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», P. 40.
(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 60.

يقول ليفى ستروس : « إن المرأة التى ترفض لك ، هى ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . ففى الوقت الذى لا أسمح فيه لنفسى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك فى مكان ما رجل يتنازل عن امرأة لكى تكون بالتالى صالحة لى »(١) . إن هذا المنع هو الذى يضمن المقايضة ، كما أن المقايضة هى التى تفسر المنع .

يقول ليفى ستروس عن المقايضة échange : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد الصعاب على أرض الولاء أو المنافسة »(٢) . وإذا كنا (فى الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحارم » ، فإننا (فى الطبيعة) سنتمكن من أكتشاف النسق la systéme . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة échange إلى المبادلة réciprocité باعتبار أنها هى الصورة العامة أو المبدأ الذى يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننتقل إلى البناء اللاشعورى . ويرى ليفى ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب فى التنظيم الثنائى Organisation dualiste : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطها روابط معقدة : من عداء سافر إلى ألفة ومحبة . وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع(٣) . إن ليفى ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائى كمؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين Codification لمبدأ المبادلة Réciprocité . وكانت عادة الاثنولوجيين أن يفترضوا أولا وجود هذا التنظيم الثنائى ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.
(2) Ibid , P. 63, 64.
(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستنتجون وجود زواج قائم على الاختيار من النصف المخالف . أما ليفي ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا النوع من الزواج وجد أولا أما التنظيم الثاني فيهدف إلى أن يكيف له النظم الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي للعلاقة حالة un rapport immanent منظمة لها معقوليتها الداخلية sa rationalité interne دون أن يكون لهذه الأولوية أي وجود سابق في الزمن . ونحن هنـــا بصدد خصائص منطقية حالة لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يختفي في لاشعور بنائي .

إن « الخاصية المطاطية للتبادل Réciprocité » باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما تفسر التبادل echange ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بنائات طبيعية « forces » ou « structures naturelles »

يقول ليفي ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف في الدرجة وليس في النوع . ولكي نفهم ركيزتها العامة ، فلابد من الرجوع إلى البنائات الأساسية للنفس الإنسانية »(١) .

ويشرح ليفي ستروس بنائات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ – ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ – مبدأ المبادلة la réciprocité ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التي بفضلها يزول التقابل بين الأنا والغير .

---

(1) Ibid., P. 88.

٣ - الصفة التركيبية للهدية le caractère synthétique du Don •

على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعا من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدى له ، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب اللاشعورى للنفس هو الذى يضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعورى الذى أظهر المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصا وأن الزواج الخارجى ex gamic واللغـــة لها نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفى ستروس على اعتبـار أنه قرين للأنثروبولوجيا ويكون معها علما واسعا للاتصال Communication (٣) .

وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يصرح ليفى ستروس بأن بناء القرابة يستند إلى ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواجى تقابل تضايفى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

d ux couples d'oppositions corrélatives (٤)

ومن هنا فإن نسق القرابة لا ينفصل عن اللغة بل هو لغة . « إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط » .

---

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565..

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وبهذا الصدد يذهب Yvon SIMONIS إلى أن ليفى ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردها إلى شروط التفكير الرمزى [١] .

وإذا كان تعريف اللفظ فى علم اللغة لا تكون بنسبته إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجى) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذى يحتويها، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اثنولوجية تعثر أمامها الانثروبولوجيون السابقون على ليفى ستروس وهى المتعلقة بالخال(Avunculat). إذ لوحظ أن الخال فى الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحيانا يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحيانا يكون موضع ألفة مفرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفى ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هى عزلت عن غيرها . إذ لابد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالخال ليس خالا إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الاخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة فى ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق فى مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هى تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعى الذى تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفى ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

---

(1) SIMONIS Yvon ; «Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحارم Prohibition de l'inceste كما سبق أن بينا ، فإن لنا الحق أن نتساءل : لماذا اختار مجتمع معين لنسق معين للقرابة دون غيره ؟

يزعم أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تجب عن هذا السؤال ، ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة فى بنائية ليفى ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا إذا اعتبرنا ما حققته من نتائج فى تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفى ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف اللغات (٢) . و « أن الثقافة هى المجموع الاثنوجرافى الذى يقدم ، من وجهة نظر منهجية ، وبالقياس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى des écarts significatifs » (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف سطحى يشبهه Niels Bohr باختلاف الطرق التى يمكن أن توصف بها التجربة الفيزيقية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفى ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة على أنها لغة ، أى مجموعة عمليات Un ensemble d'opérations تهدف إلى أن تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

---

(1) Grand Larousse Encyclopédique : «Supplément», A a Z 1968, P. 814.

(٢) إن اللغة فى نظر علماء اللغة هى عبارة عن مجموع الفوارق المميزة des écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthrpologie structurale», P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY ; «Eloge de la philosophie», P. 163.

بعلاقاتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها فى نفس النسق . وليفى ستروس لا يشذ عن ذلك فى دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلقة على نفسها ، ومستعصية عن كل تفسير إلى أن احتوتها البنائية فى نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليفى ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الانثولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائى التى هى جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هى اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la realité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب « اللا منطقية » ، فأقاموا وحدة « مصطنعة » تحت إسم « الطوطمية » ووحدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هى المطابقة identification بين كائنات انسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التى تربطها القرابة بألفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليفى ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يهتم لها الفنان كما أنها قد تدخل فى نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهى

---

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui», P. 25.

(2) CRESSANT pierre. «Levi-Strauss», p. 63.

طريقة بين مختلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا فى ذهن الأثنولوجى فقط(١) .

ويرى ليفى ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المنهج واكتشاف « المولد المنطقى » « opérateur logique » لهذه « الطوطمية » ينبغى أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليلى الذى يقترحه علينا ليفى ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين . Tableau de permutations.

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة Combinaison possible parmi d'autres .

وتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها Modes d'existence ولا تسمح بالخلط بين المفهومين .

---

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd' hui», P. 14.
(2) Ibid., P. 18.

فالطبيعة تشمل أصناف وآحاد — Catégories & Individus

والثقافة تشمل جماعات وأشخاص — Groupes & Personnes

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتى :

الطبيعة	اصناف (١)	اصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	اشخاص (٢)	اشخاص (٣)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط العلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات الممكنة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية . وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن ليفى ستروس ينتقد بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فان التشابه ممكن إذا كان تشابها فى الاختلاف . وبهذا نعنى :

— أنه لا يوجد حيونات تتشابه فيما بينها .

(1) Ibid., P. 22, 23,

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .
- لا يوجد تشابه إجمالى بين الفريقين .

غـــير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .
- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضا .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه فى الاختلاف(١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو فى المجتمع أن يميز بنى جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكائنات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولا منطقياً ييسر الانتقال مجازا من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الاصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالى يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [أزدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفى ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هى العمل على أن يكون التقابل opposition عقداً للتكامل بدلا من أن يكون عقبة فى سبيله . وقد كان رأى ليفى ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانسانى .

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفى خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم» يصرح ليفى ستروس بأن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه فى البنية homologie de structure بين الفكر الانسانى وبين الموضوع الذى ينصب عليه الفكر . ثم يستنتج ليفى ستروس من هذا تكاملا بين المنهج وبين الواقع . ونحن هنا أمام مشروع التقاء coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلمى والواقع الملموس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفى ستروس يستبعد أن يكون « البدائى » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفى ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) .فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التى استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر منا غرابة . وهى إن بدت غريبة فلأن المجتمع البدائى محدود الإمكانيات التكنولوجية ، وهى لذلك تكون أكثر ظهورا فيـــه ومن ثم أكثر غرابة . إن الانسان البدائى قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « فى ذاتها » كأدوات للتفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما يختص بتصنيفات إعداد الطعام وهى تصنيفات Catégories تتصل بأشياء موجودة « فى ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست فقط طيعة فى الأكل بل وفى التفكير أيضا .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totémisme aujourd'hui», P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS ; «La Pensée sauvage», P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية « السابقة على المنطق » عند ليفى بريل Bruhl وسارتر Sartre ترد بالأحرى عند ليفى ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس Logipue du Sensible.

منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت فى الصفات المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين النىء والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ، أو بين الذكر والأنثى مثلا) . وهو فى هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+/ -) ، اللهم إلا من قبيل الحديث عن نفس الاشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفى ستروس يرفض التمييز التقليدى بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة . وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائى يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفى ستروس بالفرنسية "La pensée sauvage" وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية . هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ « الفكر المتوحش » . صحيح أن هذه التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع همجى أو وحشى أو ساذج . غير أن ليفى ستروس يرفض كل هذه التفسيرات ويؤكد أنه لا يعنى أى صفة حرفية . فالعلاقة بين التفكير « البدائى » و « المتحضر » هى علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة إختلاف فى الدرجة أو فى النوع . ولذا نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون « تفكير الفطرة » استناداً إلى مايلى :

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 130.
(2) CRESSANT : «Levi-Strauss», P. 67.

١) استعمال لفظ Sauvage فى اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التى تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهى عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

٢) ليفى ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées فى مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والانثروبولوجيا »(١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحد (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée

٣) يرى ليفى ستروس أن الإنسانية قد أكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومهما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائى الذى تولد عنه الفكر ، والذى تكشف للباحث بفضل توغله فى أعماق الثقافات على نحو مايظهر فى مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحد » .

وقد كتب ليفى ستروس فى إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » لاأقصد نسبته إلى أى إنسان أو لأى حضارة ولا يعنى أى صفة حليمة أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبديهيات اللازمة فى وضع تشيز pour fonder un code يسمح –

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(2) LEVI STRAUSS : «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن نترجم مافى نفس « الآخر » إلى ما فى نفوسنا والعكس (١)

«Traduire "l'autre" dans le "notre" et réciproquement»

وترجمة ما فى نفس الآخر إلى ما فى نفوسنا يعنى أن « التركيب اللاشعورى يضعنا فى تطابق مع صور للنشاط العقلى هى لنا وللغير فى نفس الوقت » (٢). ففى الوقت الذى تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور فى أعماق ذاته ، وذلك فى نفس الوقت الذى يشرع فيه فى الكشف عن اللاشعور الجمعى (أو البنائى) للمجتمعات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفى ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التمهيد أو الإرهاص anticipation للعلم

---

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction de l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفى ستروس أن أحد الزعماء فى الشعوب التى درسها يقول : كل شىء مقدس يجب أن يوضع فى مكانه » ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسى من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شىء بالنسبة لفئته أو لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Fages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من جسمه بسائل معين . وهو عمل دقيق يقتضى تركيز الإنتباه ومراجعة مستمرة ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائى يبدو منظماً .

(Fages : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 6?).

الحديث . « فنسبة السحر إلى العلم هى كنسبة الظل الذى يتقدم الجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملا تماما مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملا » (١) . وهذا النسق يسميه ليفى ستروس تارة منطق المحسوس logique du sensible وتارة أخرى علم الملموس science du concret . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفى ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفى ستروس بين الهاوى والمهندس فى محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة » بالتفكير العملى . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة étendu ، أما المهندس فإنه يخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع فى حسبانه ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء فى إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، فى المجال العملى (التقنى) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، فى المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن الهاوى و « البدائى » يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept يسمح بقدرة « مرجعية » غير محدودة Une capacité référentielle illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه « البدائى » يحتل مكانا وسطا بين الصورة الحسية image وبين التصور [١] وهو أقرب إلى الحدس الحسى intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عند المناطقة بأن له مفهوماً وماصدقا ، فإن الرمز قلما لايقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى [٢] . ومن ثمة يظهر المفهوم والماصدق ولكن لاكوجهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة ومتماسكة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول بأن « تفكير الفطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية إلا أنه معمم généralisatrice أى علمى scientifique [٣] .

مما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة » نجد أن ليفى ستروس لا يسمح بأن يكون « التفكير البدائى » مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم الملموس . ذلك لأن المبادىء العامة للتفكير الإنسانى هى هى ، وقد طمستها لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

---

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) «Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports succéssifs avec d'autres etres». (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء فصم ثنائى opérer un découpage binaire قوامه التقابل المتمركز بين ضدين من نوع (+ / —) .

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائما على مستويين هما منطق المحسوس والأسطورة . وقد حاول ليفى ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين النقطتين :

النىء والمطبوخ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف Classificatrice يستخدم قوائم تجريبية des catégories empiriques مثل نىء ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلوق ، و « كلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل oppositions ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية » (٢) . إن طبيعة اللحم المشوى يحتل دائما المكان المتوسط بين الاطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الأطباق المسلوقة تخصص للمرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

---

(١) هذه المؤلفات هى :

أ ـ النىء والمطبوخ «Le Cru et le Cuit»

ب ـ من العسل إلى الرماد «Du Miel aux Cendres»

حـ ـ أصل عادات المائدة «L'Origine des Manières de Table»

د ـ الإنسان العارى «L'Homme Nu»

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Triangle culinaire», in l'Arc, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هـذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادفة وإنما هو دليل عـلى عمومية الثقـافة
! Un'versalité de la culture.

كتب ليفى ستروس يقول : « إن المسلوق يعيش فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سريع الفساد وبالتالى ليس اقتصاديا . وفى حين أن المسلوق غذاء شعبى نجـد أن المشوى هو غـذاء أرستقراطى »[1] .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالميـا Untiverselle مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغـة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطهى على الأقل بعض أصناف طعامه . ويرى ليفى ستروس أن هـذا النشاط يفترض نسقا فى شكل مثلث رؤوسه هى : النيىء ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النيىء ، أما الفاسد فهو تحول طبيعى »[2] . ونلاحظ أن التقابل الثنائى الذى يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفى ستروس[3] أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المسلوق فإلى جانب الثقافة[4] . ذلك لأن المشوى يطهى مباشرة أما المسلوق فهو يتطلب إناء وماء . والإنـاء هو من خلق الثقـافة . وإذا كان المسلوق

---

(1) Ibid., P. 23.
(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table», (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأى الشائع بأن الأطعمة المشوية قد سبقت المطبوخة فى تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهى من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة مغلقة ، فإن الاشارة فى المشوى إلى الطهى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للمدعوين أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفى ستروس أن المشوى ـ فى أمريكا ـ مرتبط دائما بالحياة فى الخلاء بين الأحراش ومرتبط أيضا بجنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية وبجنس الأناث . كما لاحظ أيضا أن الطهى المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المشوى فإنه يصحبه فقد وهدم . الأول يذكر بالاقتصاد والثانى بالإسراف ، أحدهما أرستقراطى والثانى شعبى .

وفى مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفى ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المشويات تعنى الموت (1) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهى فى الجماعه يمثل لغة تترجم لاشعوريا بنية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلى أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهى فى ذلك قد تستعين إما بما يتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسمولوجية .

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفى ستروس من « منطق الأسطورة » عنوانا شاملا لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسيج من الإتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

---

(1) CRESSANT ; «LEVI-STRAUSS», p. 125

وبين أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية يظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفى ستروس « إن التجربة الإتنولوجية تهدف إلى الكشف عن كوامن العقل les enceintes mentales ، ورد المعطيات التى تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مختبئة تحت سراب الحرية »(٢).

وإذا كانت دراسة أنظمة القـــرابة والطقوس والأدعية الطوطمية des appellations totémiques قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الإجتماعية والضوابط الداخلية les contraintes internes ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك « لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع .. ولذا ، فإذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا المظهر الجزافى arbitraire الذى تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذى يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذى قد نعتقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذى لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن إنخراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شىء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التى تخضع

---

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبـــدأ بمنطق الإحساسات Logique des sensations ومنطق الصور Logique des formes ومنطق العلاقات Logique des relations .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18,

لما الأشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى فى إبتكار أساطيرها ، فانها ستكون بالأحرى مسيرة فى جميع مجالاتها »(١) .

ويرى ليفى ستروس أن العالم الذى يتعرض لدراسة الأساطير ينبغى أن يتضمن منهجه إستبعاد أنواع أربعة من التفسير(٢) :

١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعى) .

٢) التفسير القائم على أعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

٤) التفسير القائم على التحليل النفسى وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة فى اللاشعور الجمعى للمجتمع البدائى .

ويرى ليفى ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزافى arbitraire والفيـــاض fo'so'inante فإنها تتشابه فى جميع أرجاء الارض(٣) .

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفطرة » قد تضمنا محاولة جديدة فى

---

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale" , P. 228-230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهى المحاولة التى تعتبر الأساطير نتاجا مباشراً التفكير الإنسانى . يقول ليفى ستروس : «إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطورى فى داخل النفس الإنسانية وفى غفلة منها »[1] .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu " .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفى ستروس . وسنعرف سلفا أنه يختلف تماما عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده « هو مجموعة من الضغوط التى ينصاع لها كل تفكير ، وهى ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحـــدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة »[2] . واللاشعور عند ليفى ستروس أيضا «هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية »[3] ، وهو الذى يمكن من الاتصال بالآخرين . وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائما ، أو على الأصح فانه غريب عن الصور كغرابة المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته فى فرض قوانين بنائية على عناصر تأتى من

---

(1) LEVI-STRAUSS : " Le Cru et le Cuit " , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss (par Eliseo VERON), in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970).

(3) LEVI-STRAUSS . " Introduction a l'oeuvre de Mauss " , p. XXV.

الخارج ... »[١].

اللاشعور إذن هو القانون الصورى للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدثه هذه البناءات من نظم للقرابة أوصور للحياة الاقتصادية أو الأنساق الرمزية[٢].

ورغم أن هذا المفهوم للاشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث فى الفكر البنيوى لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

١) انبهر ليفى ستروس بالأسطورة تماما كما انبهر فرويد بتفسير الأحلام . ففى الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون فى البحار وأيضا فى أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال فى الأحلام .

٢) كان موقف ليفى ستروس مما تقصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذى توحى به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هى ضرب من الحلم الجمعى يكشف تفسيره عن معنى مختبىء تماما كما هو الحال فى الأحلام عند فرويد .

٣) كانت نظرة ليفى ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقنعة تهدف إلى حل تناقض معين فى المجتمع «البدائى»[٣] . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى فى إختراع أساطيرها عند

(1) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, " Ethnologie & Histoire " , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 254.

ليفي ستروس ، فانها عند فرويد مسيرة بقوة وحجم اللاشعور ؛ فكلاهما ينكر على الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين ليفي ستروس وأصحاب التحليل النفسي فيما يلي :

١) اللاشعور عند ليفي ستروس هو مقولة الفكر الجمعي Une catégorie de la pensée collective أما عند أصحاب التحليل النفسي فهو مضمون فردي أو جمعي (١).

٢) اللاشعور الجمعي عند يونج «ملىء برموز وأشياء رمزية هي منه بمثابة القوام Substrat» ، أما وظيفة اللاشعور عند ليفي ستروس فهي رد الأشياء إلى طبيعتها أي إلى النسق الرمزي الذي لولاه لما كان الإتصال بين هذه الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولية هذه الأشياء (٢).

٣) نقطة الضعف في مفهوم يونج هو محاولة تفسير النماذج الأسطورية les archétypes دون النظر إلى السياق الذي يحتويها (٣). بينما عند ليفي ستروس فإن التفسير يكون بالتمايز . La signification est différentielle. أي بتمييز الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.

(2) Ibid., p XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie structurale», p. 230.

وإلى جانب إهتمام ليفى ستروس بالسياق الذى يحتوى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يهتم بالمضمون ، إذ أن « حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل فى محتوى متميز . إنها تكمن فى علاقات منطقية مجردة عن المحتوى » (١)، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكتشف قواعدها النحوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوى(٢). وعلى سبيل المثال إذا جاء بالأسطورة أن النسر يظهر لنا بالنهار والبومة أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن النسر هو بومة نهارية وأن البومة هى نسر ليلى ، وهذا يعنى أن التقابل الذى يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين النسر والبومة من ناحية ، بإعتبارهما طيور جارحة ، وبين الغراب من ناحية أخرى بإعتباره غير جارح . هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين البومة والنسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على إعتبار علاقة التقابل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أرض) ... وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذى هو قابل للتحليل إلى ألفاظ يقابل كل باقة من العناصر المتمايزة .

un «faisceau d'éléments différentiels»(٣).

هل لنا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميرلوبونتى مع ليفى ستروس فى « أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقوله كما تفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le Cuit», P. 246.

(2) LACROIX Jean : "Panorama de la philosophie Francaise Contempo raine", p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماما كمحاولة تطبيق قواعد لغتنا ومفرداتنا على لغة أجنبية »(١). غير أن الأساطير عند ليفي ستروس يمكن أن تعنى شيئا واحدا وعاما : إنها تعنى النفس التى صدرت عنها والتى صاغتها بالاستعانة بعالم تشكل هى نفسها جزءا منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هى التى تفسر بعضها بعضا أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل ليفي ستروس يجدون فى البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائى لها ، فإن ليفي ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التى وردت عنها ، ويضعها جميعا فى الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائى (٣) . ولعل السبب فى ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التى وردت عن الأسطورة كالآتى :

لنتصور إنسانا « أ » يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر «ب» يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضا أن المكالمة قد تأثرت بعوامل أخرى

---

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات ألخ . إن الشخص «أ» باعتباره ذا خبرة ، لن يبعث برسالته مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأعلى صوته عدة مرات مستعملا في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك إحتمال أن تصل إليه هذه الرسائل الصوتية مشوهة . غير أنه يجمعها ، وبمقارنة ما بها من تشابه أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه فى كل مرة يتحدث «أ» إلى «ب» كانت تضيع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن الأنموذج الكامل الذى تلقاه « ب » سيكون عبارة عن تسلسل توافقى « série d'accords » يماثل التوزيع الموسيقى كالآتى : (١)

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

ويقترح ليفى ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم تتابع الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الامكان مكونه من موضوع ومحمول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفا خاصا حسب موقعها فى رواية الأسطورة وحسب ما تحتويه من علاقات . فالجمل التى تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى mythème . وفى هذا يلجأ ليفى ستروس للمقارنة بورق اللعب الذى ينقسم إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال .(٢)

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss", p. 92.
Voir également : «L'Anthropologie Sructurale», p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie Structurale», p. 236.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبحث عن أخته أوربا التي اختطفها زيوس			
		كادموس يقتل المارد	
	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا		
			لابدكوس (والدلايوس) أعرج ؟
			لايوس (والد أوديب) أشول ؟
	أوديب يقتل أباه لايوس		
		أوديب يذبح أبا الهول	
			أوديب تورمت قدماه ؟
أوديب يتزوج جوكاست			
	ايتوكل يقتل أخاه بولينيس		
أنتيجون يدفن بولينيس(أخاه) .			

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أى يشتمل على جمل ذات علاقات من نفس النوع . العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة.

«rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحدرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للعمالقة المتوحشين وفيه رفض لأن يكون الإنسان إبن الطبيعة أو إبن الأرض [1].

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان إبن الأرض أو إبن الطبيعة بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'antochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماه) .

بين العامود الأول والثانى يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين الثالث والرابع .

وكان ليفى ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطورى ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجيا[2]. وفى هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السماوية التى قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض ، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتواضع والذى يتمثل فى ضعف الإنسان بدليل إصابته بعاهات الأرض. فأوديب تتورم قدماه ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

---

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل العمالقة ، وبالتالى هو ينتسب الى ماوراء الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248.

وسنعرض الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كمثال آخر للتحليل البنائي للأساطير (١).

« يحكى أن ساحرة كانت تدنس بدم طمسها نبات الكاراجوانتا Caraguanta ثم تقدمه طعاما لزوجها (نبات الكاراجوانتا تتميز أوراقه بنقط حمراء فى بدايتها) وتتيجة لذلك إضمحلت قوى الزوج وبدأ يتعثر فى مشيته وأصبح يفتقر إلى الرغبة فى العمل. وعندما أخبره إبنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئاً للانتقام وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل فى الأحراش . وبعد جهد مضى فى الغابة سمعت له طرقعة مداسه ، إكتشف خلية النحل أسفل شجرة ، وقريباً منها كان يرقد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطا من العسل وأجزاء من لحم وبطن الثعبان . وبمجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط شعرت بحساسية أدت إلى أكلان فى جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسدها وتهدد زوجها بالفتك به وإلتهامه . هرب الرجل وتسلق شجرة يعيش بداخلها أسراب الببغاء ، وهدأ زوجته بأن رمى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد الببغاء . وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه ، إنتهز زوجها الفرصة وهرب فى إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا الكمين فوقعت الزوجة فى الحفرة وماتت. أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب. وبدافع من حب الإستطلاع جفف الزوج أوراق هذا النبات فى الشمس . وفى المساء ، وسراً ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه : ومنذ ذلك الحين عرف الإنسان التبغ » .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور فى ذهن القارىء أو المستمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. I08.

الأسطورة . وكان ليفي ستروس يري أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطعة موسيقية هو أمر شخصي بحت لإعتبارات كثيرة (١) في اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللموسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للمخ الإنساني هو الذي يعول عليه في الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقارنة للمثولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بهما عن مستوى المحسوس والمعقول معا وإلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن « هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وتترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة ».(٢)

وإذا إنتقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سالفة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات تربطها أنساق تقابل مثل :

تقابل بين المرأة «مفتوحة» فوق نبات الكاراجواتا وبين المرأة «مغلقة» تحت نبات التبغ .

تقابل بين حاجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب الداء وبين معرفة المرأة بدائها مباشرة .

تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تملك فنا ، إذ أنها إذا قدمت السم فمن دم طمثها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النيء (الأسطورة

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et Le Cuit», p. 22.

تلتقى بها خارج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكدح ويعمل ، وبالتالى فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من إستبعاد المطبخ لكى يزج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا تظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ فى التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة فى أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية نصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نتساءل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفى ستروس يميل إلى التسليم بأن إكتشافاته تتصل بوقائع تمثل صفات عالمية للعملية اللاشعورية للتفكير الإنسانى . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته فى هذا الشأن ربما تردت إلى نوع من الدوجماتيقية . ونسوق على ذلك مثالا ورد فى كتابات ليفى ستروس نفسه. فى مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأثنوجرافى الكولومبى الشهير ريتشل G. Reichel وهى الأسطورة التى تشير مجازا إلى العسل للدلالة على السائل المنوى ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث ليفى ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن نسقا إستخلصناه من شعوب تمتد من فنزويلا إلى باراجواى إذا صادفته حالة تكذبه ، فإن هذه الحالة لاتكذب تفسيراتنا وإنما تثريها ببعد إضافى »(1)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شعر ليفي ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : «... إنني لا أدعي الوصول إلى تفسير شامل . كما إنني مستعد للإعتراف بأنه يوجد في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد إخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات يمكن أن يطبق عليها منهجي بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب «البناءات الأولية للقرابة» يؤدي إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب «النيء والمطبوخ» ، وكتاب «من العسل إلى الرماد» إلى فهم أفضل لإحدى الأساطير فإني سعيد بما توصلت إليه . ولا أحبذ أن يترتب عليه حتما التسليم بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية» .

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا البنيوية من مكانة علمية حقيقية كما سنلقي الضوء على ليفي ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

(١) رفضه الفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .

(٢) التأرجح بين العلم والفلسفة .

(٣) إعتقادات بسيطة .

(٤) ليفي ستروس كعالم .

(٥) ليفي ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل المقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كنط

موقف ليفي ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية



ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي Edmund Leach أن « ليفي ستروس يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية »(1) كما يرى أنه « يثير الإعجاب بأصالة وجسارة منهجه ».(2)

وليفي ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس ، كما أنه يرفض الانتماء إلى الفلاسفة .

وكان سارتر قد وصف ليفي ستروس بأنه حسي esthète وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل النمل .(3) ويرد ليفي ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذي ينتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا .(4)

وفي الفصل الأخير من كتاب « الإنسان العاري » يقول ليفي ستروس : « إنني أرفض مقدما أي تفسير لموقفي يأتي من قبل الفلاسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها ، اللهم إلا بعض

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la raison dialectique», Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست فى هـذا المجال . وعلى الرغم من محاولة استغلال أبحاثى لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنى سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، لا يمكن أن تساهم الا فى التخلى عما يسمونه اليوم فلسفة .(١) »

رفضه الفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفى ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها فى جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مادرسه ليفى ستروس من الفلسفة فى هذه الجامعة لم يكن عـا يشفى غليل الطلاب فى ذلك الوقت (٢) فالمذهب العقلى المثالى كان هو السائد فى مناهج الدراسة . (٣) ، وسنرى فى الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من انجازات ، وأيضا لعدم واقعية ماتقترحه ، فيتجه بالفلسفة إلى تبرير الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفى ستروس فإنه فى نص ورد بكتاب « الآفاق الحزينة » يعبر عن عـدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للموضوعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلمت فى السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم تافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائمـا ، يتلخص فى أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن نقـدم الأول مصحوبا بتبريرات الحس المشترك

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY Colette : «Sartre», (Seghers, 1966) p. 7.

ثم تهدم هذه التبريرات بواسطة Les justifications du sens commun ، التفسير الثانى ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إن هـــذه التمرينات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذى يحل محل التفكير ..

« إن قصور هـذا المنهج ليس ناتجا فقط عن أنه يقـــدم حلا أوحدا Un passe Partout ، بل لأنه لا يرى فى ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائما ... ».

لقد طلب منا أن نجرب طريقـة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات الظنية Les théories les moins adéquates كى نرتقى منهـا بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفى نفس الوقت ـ وبسبب الاهتمام بعنصر التاريخ الذى إستحوذ على تفكير أساتذتنا ـ كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدريج عن الأولى . إن هـذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجى على المتناقضات » (١).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلسف فى نظر ليفى ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle meme (٢) . وفى نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول « إننا مع إحترامنا للفينومينولوجيا السارترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة إنطلاق وليس نقطة وصول » (٣).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

ويصرح فى موضع آخر :

« إن الفينومينولوجيا طالما كانت تثير فى لأنها تفترض إتصالا continuité بين الواقع والمعاش le vécu ، ونحن لا نمانع فى أن يكون الواقع مشتملا ومفسراً للمعاش . وقد تعلمت من أثيراتى الثلاث أن الانتقال بين النمطين «يتصف بعدم الإتصال discontinuité» ، وأنه لكى نصل إلى الواقع ينبغى أولا أن نستبعد المعاش على أن نعيده بعد ذلك فى تركيب يخلو من الإحساسات Une synthèse dépouillée de toute sentimentalité» (١)

إن القارىء لكتابات ليفى ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلسفة والفلاسفة بجفاء ظاهر . وهو فى حديثه مع ريمون بللور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة فى إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذى يقابل بينى وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حجتهم فى نطاق أبحاثى ، فإنهم يتصورون أنى بصدد تطبيق طرائقى فى ميدانهم » .

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعنى عدم وجود أى مجال محدد بقدر ما يعنى إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفى ستروس :

« ينبغى على الفلاسفة الذين ـ تمتعوا مدة طويلة ـ بميزة خاصة أعطتهم الحق فى التحدث عن كل شىء وفى كل مناسبة ، ينبغى عليهم أن يذعنوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتطاول إليها يد الفلسفة (٢) » .

---

(1) LEVI-STRAAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Janvier, 1967).

التأرجح بين العلم والفلسفة :

ومهما كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها ليفي ستروس والتي سنتعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لاينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منها الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع «حقيقي» "réel" ، فإن كلمة «حقيقي» هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١)

ونحن نميل إلى تأييد بيير كرسان (٢) Cressant في أن ليفي ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

أ) في أحاديثه وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على إعتبار أنها تنتسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو مايعطينا الحق في التحدث عن علوم الانسان (٣).

ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليفي ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضا المسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤).

---

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ، وإذا علمنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست علما وإنما هي « مجموعة أبحاث تحاول أن تصبح وضعية » لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

إعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :

« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيسا لمدرسة فكرية ، فلابد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم اللافلسفة l'antiphilosophie التي ترتكز عليها جميع البنائيات tous les structuralismes »(١).

وقد أثارت هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولاشك أن صاحب البنائية نفسه لم يكن راضيا عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاري » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ، فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في خاتمة « الانسان العاري » » .

---

(1) DOMENACH J.-M. : «Le requiem structuraliste», (Esprit; Mars, 1973);

(2) LEVI-STRAUSS ; «L'Homme Nu», Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العارى » هو آخر ماظهر من المجموعة الميثولوجية التى بدأها ليفى ستروس سنة ١٩٦٤ والتى تضمنت أربعة مجلدات.(١) كما كانت خاتمة « الإنسان العارى » هى بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حد تعبيره هو .(٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تمخضت عن بعض « الاعتقادات البسيطة » .(٣)

غير أن الفلسفة لاترعى فى أرض حرثتها البنائية . فصاحب الأنثروبولوجيا البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان أو مصيره . كما أنه لا ينبغى أن نتوقع منها أى مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا أو أى مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التى تحتضر »(٤).

ويصرح ليفى ستروس فى نص لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل ما عرفته حتى الآن . فهى تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتناسق يعجز عن كشفها مجرد وصف الظواهر التى تبدو للناظر وكأنها متناثرة بدون تنظيم »(٥).

وعلى عكس ماجاء فى العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

---

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير تحدثنا عن نظام العالم . وهى تمكننا من أن نتساءل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم بالنسبة للإنسان وبالتالى نقترب من التفلسف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلميـــة بليفى ستروس إلى إقصاء الشعور la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعى ألا يتدخل الشعور فى عملية البحث فى الظواهر الطبيعية ، إلا أن إفتراض تغيبه تماما فى دراسـة الظواهر الثقافية إنمـا هو مثير للدهشة .

غير أن ليفى ستروس يصر على أن الشعور هو « العـدو السرى لعلوم الإنسان » .

« وقد نجحت الفاسفة مدة طويلة فى أن تجعل علوم الإنسان سجينة فى دائرة لا ترى فى داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقـد كان أهم ما يتميز به الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنـائية بعد روسو وماركس ودوركايم وسوسير Saussure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا آخر ، أى أنها وضعته أمام ظواهر إنسانية ، وهى فى هذا تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التى تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فان إعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا تختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هـذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور (le sujet) فى ثوب جديد » (١).

وكان ليفى ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية فى البحث ، وكان يقول عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor ». وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢)؟ ثم ألا يعنى تحرير كل هذه الأفكار بأسلوب شاعرى يبتعد عن أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

واذا كان ليفى ستروس قد استبعد « المعاش » وامتدح التفكير المادى « la pensée froide » البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنعه من التصريح بأن الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما فى الموسيقى والأدب من ذاتية) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفى ستروس يدخل الشعور والذاتية دون أن يدرى . وهو لكى يدلل على ذلك يستعين بعبارة وردت فى خاتمة « الإنسان العارى » يقول فيها ليفى ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التتالى الصارم للأساطير ، وبعد أن نسبنا إليها صفة الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة والإنسان » (٤).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس فى هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجة عند ليفى ستروس ينبغى ألا تهتز فى نظر كثيرين فنحن الآن بصدد « إعتقادات بسيطة » (١).

ويمضى ليفى ستروس فى إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح « بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطته هو نفسه (٢) » . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن ليفى ستروس لا يسير فقط فى إتجاه الذاتية ، وإنما يبتعد تماما عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إنصافا للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

تحدث ليفى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى « صورة خالية من المعنى » . ولذا فإنه يقرر :

« إن ما إشتملته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا الكم الإثنولوجى الهائل الذى يمثل ثقافات وطنية فى العالم الجديد لن يتمكن من النفـــاذ إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلا ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهمهم الأمر مباشرة . فعلماء

---

(1) PANOFF; Michel; «Lévi-Strauss», tel qu'en lui-même»; (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يمسكون بالصورة ، والإثنولوجيون يمسكون بالمضمون »[١].

« إنى خير من يفهم « رباعياتى »[٢]، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبتعد هى الآن لتكون جزءاً من ماضى[٣].

مما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى ليفى ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه فى ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المنحى فى إتجاه الذاتية والذى رأى فيه كل من دوميناك وبانوف خروجا على مقومات الاتجاه البنائى ، فللحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليفى ستروس يقرر فى مطلع خاتمة « الإنسان العارى »[٤] أن كلمة « نحن » التى حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت ترجم الرغبة العميقة فى أن تنتظم « الأنا » فى « نحن » .

أما « الأنا » التى ظهرت فى خاتمة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليفى ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق فى أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« اذا كان للأنا أن تظهر ، فتوقيت ذلك هو عندما تكون قد انتهت من عملها الذى يحتم استبعادها ، عندئذ يمكنها بل ينبغى عليها أن تلقى على هذا العمل

---

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الاشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هى شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف الى التعليق على عمل منتهى . فالمحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق فى أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه »[1] .

ليفى ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا فى القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيرا كافيا لا يلجأ إلى أى واقع خارج النسق . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالة للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتصل بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليفى ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح فى مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسى ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذى ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة المغزى Catégorie du Signifiant ، فإن ليفى ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتمى به الشعور أو (الذات) le Sujet .

وفيما يختص بالمشكلة الثانية فى العلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

فيمكننا الإستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن المبدأ المستتر للنسق . يقول :

« إن البنائية الأصيلة تحاول أولا أن تمسك بالخصائص الأساسية لأنماط معينة . وهذه الخصائص لا تعبر عن شيء يكون خارجا عنها . وإن كان ولابد أن تتصل بأشياء خارجة عنها ، فينبغي الإتجاه نحو جهاز المخ منظوراً إليه كشبكة ، حيث الأنساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات »(١).

وإذا كانت « الخصائص الأساسية لأنماط معينة » ينبغي أن يمسك بها في ذاتها دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فما القول في هذا العنصر الموجود خارج النسق المدروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمل ؟

وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص » يمكن أن ترد إلى التنظيم المخي organisation cérébrale ، فلنا أن نسأل (٢) : هل هـذه الشبكة المخية Ce réseau cérébral هي من نفس نمط الأنساق المدروسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشبيه شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaitre le même ?
هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ? ولكن ما السند الذي نرجع إليه في هذا الإختلاف تاريخيا وعقليا ؟

إن هذا الغموض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعته أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

---

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية » (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أنساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه فى هذه الأنساق . فالشبيه يدرك الشبيه ، والشىء يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء فى النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر .

وهنا يظهر الغموض بل التناقض فى موقف ليفى ستروس ، فالشىء هو نفسه وغيره فى نفس الوقت . غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو فى الحقيقة ما يعفى ليفى ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أتت الرغبـــة فى الكشف أو إرادة الكشف (عن هـذا الموضوع الآخر) ، ومن أين أتت القوة لتنفيذها ؟ وثانيا ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التى تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن ليفى ستروس يحدد أن هـذا الواقع هو النفس المفقودة وقـد ظهرت (٢) l'esprit perdu et retrouvé.
أو بعبـارة أخرى ، إذا كان الشعور « لا تختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل معه » ، أى إذا إعتبرنا « أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته » (٣) ، فإن من حقنا أن نسأل : كيف تنكشف هذه الحقيقـة ؟ ومتى تنكشف ؟ وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هـذه الأسئلة عند ليفى ستروس فلا أقل من أن يعطى لنـا الحق فى توجيهها له خصوصا وأنه هو القائل : « لقد

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu», p. 563.

كان هدفى فى كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية « Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit de comprendre comment fonctionne lesprit des hommes »(١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هى فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن بوسعه أن يتعرض لها لأنه وإن كان « يلمح المنظر الفلسفى من بعيد إلا أنه يفضل التحول عنه إلى الطريق الذى رسمه لنفسه مسبقا » (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع Pierre Cressant « إن الإقتصار على دراسة الإنسجام الداخلى للنصوص معناه إخراج ليفى ستروس من أرض الإثنولوجيا حيث يفضل أن يكون والدخول به إلى أرض الفلسفة » (٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية.

إن مكانة ليفى ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على أن كتاباته عسرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالانجليزية ، كما يتفقون كذلك على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المحير(٤) Une complexité déroutante .

ومهما يكن من شىء فإن ليفى ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو الذى تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر فى نظرته للإنسان والعالم.

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no. 1165, Jan., 1967», p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفى هذا يقول إدموند ليتش :

« لا يجب أن ننسى أن ليفى ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون. إنه فى أغلب الحالات يتصرف كالمحامى الذى يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذى يبحث عن الحقيقة » (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذى يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعى الحقيقى للكائنات الانسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفى ستروس هى فرع من السيميولوجيا Séméiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقى الداخلى لمدلولات الرموز (٣). فأنساق الزواج فى المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقى عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفى ستروس أنه ينبهر بالكمال المنطقى « للأنساق Systèmes » لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه الوقائع الأمبيريقية . وفى هذا يقول ليتش Leach :

« إن الحجج المنطقية التى تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقرابة » كانت توضح وتؤيد بأمثلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفى ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها » (٤).

---

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجى تعنى العلم الذى يدرس دور الرموز فى الحياة الإجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss», p. 151.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 159.

وهو على سبيل المثال قد إعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم » قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .

« وقد كان يبدو لليفى ستروس أنه قادر على أن يجد ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالى فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هى مقبولة طالما أنها تتمشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التى تسير على عكس النظرية » (١).

وقد أخذ على ليفى ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة فى نسق رياضى صارم. وهو ينسى أن الرموز التى يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائى تكون مشبعة بقيم التحريم sont lourdement chargés de valeurs tabous . وليس معنى هذا أن نتائج ليفى ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريده هو . وليفى ستروس يستهدف التوصل الى أن بناء التفكير « البدائى » ثنائى binaire فى مجموعه ، وهى النتيجة التى توصل اليها جاكوبسون فى علم اللغة . واذا صح أن المخ الانسانى يميل فى جميع المواقف الى إجراء فصم ثنائى opérer un découpage binaire إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر اليه ليفى ستروس (٢). وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس فى نطاق قواعد محددة أملتها الوظيفة الرمزية la pensée s'aliène dans des codes فيخشى من أن يؤدى هذا فى النهاية الى تفكير لا يفكر une pensée qui ne pense pas (٣). وفى كتاب « الآفاق الحزينة » يقول صاحب الانثروبولوجيا البنائية :

---

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إننا من دراستنا للمجتمعات المختلفة سنتوصل إلى المبادىء العامة للحياة الاجتماعية . ومن الممكن أن تخدمنا هذه المبادىء فى إصلاح عاداتنا نحن ... ذلك أن مجتمعنا نحن هو الوحيد الذى يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليبين أن ليفى ستروس يتصف بأنه خيالى visionnaire وهى صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نتقبل بصعوبة شواهد عالم وضعى كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقى أو النفس هو الهدف الرئيسى للجيولوجى وعالم النفس ، فإن ليفى ستروس يبحث فى الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هى « نماذج مصغرة » لما هو أساسى لدى الانسانية ، كما يعتبر أن بناءات التفكير « البدائى » تظل حاضرة فى أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التى توجد بها فى أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفى ستروس كان يتحفظ جيداً عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة ، ففى الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هى كالفطائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجى لأنها تتميز بالثبات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجى عليها لأنها « فى التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة فى منهج ليفى ستروس . فهو يقرر :

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : «op. cit., p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : op. cit., p. 23.

« بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب للبنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقرية » (١).

وقد كان النقد الذى وجهه بول ريكير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة فى تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث بحالها الهنود الأمريكيون وهى بهذا أهملت الأصول السامية والاغريقية والهندية التى أنبتت الفلسفات والديانات بل وكانت هى الأصل فى الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفى ستروس يسمح بأن تنسحب نتائجه على جميع الثقافات فإن ريكير يذكر فى دحض ذلك أن الأساطير الطوطمية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمى على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التى أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كى يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفى إذن فى التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدى إلى دوجماتيقية طالما أثارت ليفى‌ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفى ستروس فى خاتمة كتاب « الانسان العارى » يقرر أن تفسيراته قد إحتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره الأساطير يفوق كل مااستخلصه الفلاسفة فى دراستهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣). وهو

---

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد خلع رداء العالم فى نظر كثيرين حتى قبل أن عدد المنشقين عليه قد تعدى بكثير عدد الأتباع . يقول أحد المنشقين :

« ان من أختار أن يكون أنثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن ليستنشق بدونه . أما وقد أراد أستاذنا أن يقودنا إلى رماد أراد أن « يملأ به السماء الفارغة ، فعلينا أن نقول له : دعنا نفترق ، فقد أصبح الوقت مناسبا »(١) .

ومهما كان من قيمة هذه المآخذ على منهج ليفى ستروس ، فينبغى الاعتراف مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية Opérationnelle .

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الأنثروبولوجية من الوصول إلى لمحات aperçus لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللمحات تلقى الضوء على وقائع إثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من نتائج إيجابية. وأسمحوا لى أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا فى مناسبات عديدة » (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دوميناك أن ما كتبه ليفى ستروس فى المجموعة الميثولوجية من الممكن أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

---

(1) Panoff : (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمى مهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسئولية مواقف هى بلاشك تتعدى نطاق العلم وتتصل بالمجال التقليدى للكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة الميثولوجية التى بدأت بظهور « النىء والمطبوخ » سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و « الآفاق الحزينة » سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى يختتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادى صورى Matérialiste transcendental (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناسقة فى هذا العصر طبقا لرأى لاكروا Lacroix (٣).

ولقد كان ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالاضافة إلى استخدام هذا التقابل

---

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 124.

(3) LACROIX : «Panorama de la philosophie Francaise Contemporaine», p. 221.

فى تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، وهو ماسبق عرضه فى القسم الأول من الرسالة ، نجد ليفى ستروس يتخذه موضوعاً للتأمل المحض . فهو فى محاضراته بالكوليج دى فرانس عام (١٩٥٩ — ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحلين متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعى موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهى بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائى لايبعد كثيراً عن سارتر فى هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هى انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أى ابتعاد عن العدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق فى المادة الجامدة ، أى يهدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience يفضى إلى الجحيم l' Enfer . غير أن سارتر يقرر « عدم إمكانية رد الجانب الثقافى إلى الجانب الطبيعى »(٢) ، وهو ما لايوافق عليه ليفى ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دى فرانس قد أشارت بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيوانى / إنسانى) ، نجد فى محادثاته مع جورج شاربونييه (٣)، أن ليفى ستروس يغير الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالنمل يمكن أن يشيد قصورا تحت الأرض غاية

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuairè du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges ; «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961.

فى التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا فى نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفى « المجموعة الميثولوجية » نجد أن ليفى ستروس لايتردد فى نسبة الثقافة إلى ماهو غير الانسان (تغريد الطيور مثلا) (١) .

ويتساءل ليفى ستروس عن السبب الذى من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار فى الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهى ملاحظة أقرب الى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كى ينتقل بطعامه من حالة النيء (الطبيعى) إلى حالة المطبوخ (المصطنع) . وإذا تساءلنا عن السبب فى هذا رغم أن الانسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفى ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزى كى يميز نفسه عن الحيوان . وهكذا كانت النار والطبخ رمزين أساسيين تتميز بها الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماما للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا الطبيعة الذى يبدأ بالحواس قد تمخض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هـذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضا للعملية التى بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التى تعرض عليه . أما النتاج الثقافى فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، أو أنه يتولد على نسقها . ولا ينبغى أن نضل الطريق فى تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليا idéaliste على طريقة جورج باركلى ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

---

(1) FAGES J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss, p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا فى إدراك ممارسة النفس الانسانية . فعند ليفى ستروس الطبيعة هى «فى ذاتها» " en soi " تمثل الواقع الأصيل Une réalité authentique ، وهى محكومة بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك طبيعة الطبيعة تحدها طبيعة أجهزة الإدراك عند الانسان (١) .

إن القضية الأساسية التى يهتم لها ليفى ستروس هى : فى البحث عن كيف ندرك الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا كتتابع لوحدات منفصلة ولا متناهية وتنتمى إلى فئات محددة ، لذا فإننا فى عملياتنا التركيبية ، عندما نخترع الطقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقلد إدراكنا للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التى نستخدمها وطريقة استخدام المقولات Catégories التى تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتصل بطبيعة التفكير الإنسانى . وحيث أن المخ الإنسانى هو نفسه ينتسب إلى الطبيعة ويصدر عن نفس المادة لدى جميع بنى البشر ، لذا فإن النتاج الثقافى الذى يتولد عنه لا بد وأن يتصف بصفة العمومية Universalité كطبيعة المخ تماما (٣).

---

(1) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسى بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض فى تفكير ليفى ستروس بالقياس إلى ما قدمنا آنفا (فى الفصل الخاص بالبنائية وخصائصها) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل بالنسبية فى كتاب القرابة . ذلك لأنها تتصف بالنسبية على مستوى الظاهرة الخام وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازيان لنشاط أكثر تأصلا ، أعني ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الإنسانية » (١) .

النفس واللاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الانسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة اللاشعور (٢) . وليفي ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٣) بأن « قضايا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعني « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن نشاطها يفيدنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos

وحيث أن هذا التفكير يشير — في صورة رمزية — إلى بناء العالم الخارجي la structure de l'en-dehors ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع بث Beth في « أن المنطق واللوجستيقا هي علوم تجريبية تنتمي إلى الإثنوجرافيا ولا ترد إلى علم النفس » (٤) .

---

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI-STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BETH, E. W. : «Les fondements logiques des mathématiques», Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخـــاص بالنفس الإنسانية هو اللاشعور الذى يتحدث عنه ليفى ستروس(١) . إن هذا اللاشعور طبيعى naturel لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده» على كل عمل ثقافى . هو إذن ذو طبيعة منطقية(٢) .

Il est d'un naturel extrémement logique

مما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معقولية واتصال الظواهر الاجتماعية . كما نلاحظ أن الجانب الإجتماعى والرمزى واللاشعور كلهـا متضمنة فى بعضها البعض . فبفضل قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البنـاء اللاشعورى للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزى ، فان ظهـور التفكير الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن ليفى ستروس فى دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية، يكتشف فى نفس الوقت طبيعـة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقـول فى هـــذا المعنى : « إن الإثنوجرافيـا تمنحنى غبطة عقلية ، إذ أنهـا تكشف لى عن سبب معقولية الأنا والعالم معا » (٥) .

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.
(2) Ibid., p. 98.
(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.
(4) LEVI-STRAUSS «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.
(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دوركايم وليفى بريل هى العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفى ستروس يجعل من اللاشعور حدا أوسطا بين الأنا والغير le moi et autrui (١). وهو بالتعمق فى الدراســـة يتوصل إلى صور من النشاط هى فى نفس الوقت لنا وللغير notres et autres ، وهى بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولمختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن القريب لدى الآخرين الذى هو نحن أخرى un autre nous (أى مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهى مسارات « مخطط لها فى البناء الفطرى للنفس الإنسانية وفى التاريخ الخاص للأفراد والجماعات »(٢) . إن البحث فى هذه المسارات هو شرط النجاح. ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هى مسألة إتصال communication ، وكانت « الأنثروبولوجيا هى العلم الوحيد الذى يجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية »(٣) .

واللاشعور عند ليفى ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير « فهو يكتشف فى أعماق الأنساق الإجتماعية بناء تحتى صورى – Une infra structure formelle يميل إلى تسميته تفكيرا لا شعوريا ، هو تسبيق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كما لو كان للعلم وجود سابق

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1960», (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لوكانت اللبسات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة(١).
فالأفراد ملك البناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutot qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن إهتمام ليفي ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme.
ومن هنا أمكن القول بأن ليفي ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناسقة .

يقول ليفي ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناء بعدي métastructure
تسير على هديه ووفقا له . أما الخام الذي تتوصل إليه هنا فإنه لا يلغى الخاص
والجزئي تماما كما لا تلغي الهندسة المعممة généralisée حقيقة العلاقات المليونة
للمكان الإقليدي» (٢). فالظاهرة الأمبيريقية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،
« والإستقراء induction لا يقابل الاستنباط Déduction . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي » (٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الصواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وثراء المعاني :

---

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 155.

(2) Ibid.

(3) Ibid..

التى يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغى دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولا فى الخيال en le devancant dansl' imaginaire.
وهنا نلاحظ أن ليفى ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كى يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل qui précède la raison وما يتعداه qui l'excède لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى ليفى ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما نرد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزى الذى لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزى هو الذى يفسر معقولية هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعى يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هى أكثر واقعية مما ترمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. كما أن الدال يسبق ويحتم المدلول (٢).
Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى ليفى ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتا دفعة واحدة (٣)، فلم تسم

---

(1) op. cit., p. 163.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss» p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دى بونالد Louis de Bonald وهو =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأى شيء ، ثم جدت مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماما مما نجده فى مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . « فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه » . وبمعنى آخر ، فى اللحظة التى تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة devenu significatif ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً connu . وليفى ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسى ، فى تاريخ النفس الإنسانية، بين الرمزية symbolisme التى تتصف بعدم الاتصال discontinuité (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التى تتصف بالاتصال continuité (لأنها تتكون ببطء)(١). ورغم هذا التقابل فان فئتى الدال والمدلول le signfiant et le signifié تتآذران معا كمجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهى العملية العقلية التى تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهى لم تبدأ إلا ببطء (٢).

= كاتب سياسة فرنسى (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق ليفى ستروس فى هذه النظرية. فالنفس الانسانية عنده قد إكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر فى سبات عميق . وتلك اللغة هى التى أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذى أعطى اللغة للانسان ، وهو ما لم يهتم له ليفى ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأيضا : Louis de Bonald, «La révélati on primitive», Leclère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

« أن مجريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد إكتسبت دفعة واحدة مجالا هائلا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتهما المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أي الرموز في الخطة يمثل الأوجه المختلفة للمجال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الانسان في معرفة دلالته L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة a signifié منذ البداية ، وكان يعني مجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته عنه الآن (١)».

معنى التقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحا للتصنيفات réctifier des découpages وتجميعا للتشابهات procéder à des regroupements وتعريفا للتضمنات définir des appartenances ، وكشفا لمنابع جديدة découvrir des ressources neuves داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢). au sein d'une totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المغلق » تعني أن مستقبل الإنسان le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيسا داخل الحدود

---

(1) Ibid.

(٢) مقدمة موس ، ص XLVIII.

التى رسمها الأنموذج . ولهذا فإن الاعتقاد فى التقدم وفى تحرير البشرية ، وهو الاعتقاد الذى مهدت له الثقة اللامتناهية فى إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور بالضيق عند ليفى ستروس (١). وقد هداه التفكير الأسطورى إلى أن يعكس الآية، فيستبدله بفكرة أفول البشرية « Crépuscule des hommes» . وترجع أهمية هذا الإعتقاد فى نظره إلى أنه الأكثر تأقلما مع الحيرة التى تسيطر على العصر، وهو إعتقاد تشاؤمى يفضى إلى العدم ، إذ يتبدد كل شىء كما يتبدد الشفق فى غياهب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأى مساندة من قبل العلم. وإن كان يذكرنا بأقوال مماثلة لدى سانت إكزوبرى Saint-Exupéry (٣) وبرنانوس Bernanos (٤). يقول برنانوس Bernanos :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة العلم والقوة إنما هى مهددة بالموت برداً »(٥).

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالميثولوجيا تخضع قوى الطبيعة فى الخيال وبالخيال ، وقد إختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى فى الواقع » (٦).

---

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالاضافة إلى « الانسان العارى » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسى ، ولد فى ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسى ولد فى باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; «Esprit», Mars 1973, p. 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions en langues étrangères, Pékin 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشمول المغلق » أيضاً أنها تتمشى مع تصور ليفي ستروس لفكرة الزمن الذى يشبهه بسلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا (١).

وكان ليفي ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيمائية لماندليف Mandeléieff وأيضا بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع المنتهى واللا ممتد هى فكرة مطمئنة لأنها تطبيق لبعض القواعد البسيطة ولأن المجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن إكتشاف الغد كان معدا له منـــذ الأمس ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجبرية l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتى أن « البنائية تحلم بجدول زمنى لبناءات القرابة عكن مقارنته بجدول العناصر الكيمائية لمندليف (٣) » كما يرى :

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح - إبتداء من الأنساق الموجودة - بتركيب مختلف الأنساق الممكنة . أليس فى هذا توجيه للملاحظة الأمبيريقية نحو

---

(1) DOMENACH : «Esprit»; Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit», Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيمائى روسى (١٨٣٤-١٩٠٧) ، إستطاع أن يتنبأ بخصائص بعض العناصر الكيمائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحتل مكاناً داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الموجودة ، والتي بدون هذا البرنامج النظرى المسبق ، قد تمر دون أن تدرك ! » (١)

ويؤكد بانوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج ماندلييف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن فى هذا خروجاً على الأفكار العامة لليفى ستروس والتى عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أهم مايوحى به منهج مندلييف هو فكرة المجموع المنتهى واللاممتد l'idee d'un ensemble fini et inextensible فإن الباحث لايسعه إلا أن يقرر أن ليفى ستروس يظل متناسقاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بانوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللاممتد لاتختلف كثيراً عما جاء فى مقدمة « علم الاجتماع والانثروبولوجيا » والتى كتبها ليفى ستروس سنة ١٩٥٠ من « أن تقدم المعرفة العلمية لايمكن إلا أن يكون تصحيحا للتصنيفات وتجميعا للمتشابهات ، وتعريفا للمتضمنات ، وكشفاً لمنابع جديدة داخل شمول مغلق » .

ونلاحظ أن ليفى ستروس يضطر إلى الاستعانة بالعقل المقدس l'entendement divin كما يضطر إلى إدخال فكرة المانا Mana على أعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير « بدائى » أو « متحضر » .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه « يستوعب عدم التكافؤ بين

---

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" : Mars 1973, p. 707.

الدال signifiant والمدلول signifié » (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة فى كثافة وكم الدال بالنسبة « للمدلول » . إن هذا « الدال » الزائد يسميه ليفى ستروس «le signifiant flottant» وهو ليس شيئاً آخر سوى « المانا » . (٢) .

« والمانا هى قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل فى نفس الوقت ، مجردة وملموسة abstraite et concrète ، موجودة فى كل مكان ومحددة بمكان معين فى نفس الوقت . المانا إذن هى هذا كله » . (٣)

يقول ليفى ستروس :

« نحن ظاهريا أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما فى الواقع فنحن قريبون جدا منها ... وذلك لأنه يوجد فارق فى الدرجة وليس فى النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطورى أو جمالى . (٥)

ألوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم نابعاً من التفكير الرمزى . والتفكير العلمى يضع « المانا » فى اعتباره ،

---

(1) LEVI-STRAUSS : ‘·Introduction à l’oeuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن « يمتصها » أو أن ينظمها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزى أو الأسطورى يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزى أى إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمى البنائى يجد فى معرفة المدلولات les signifiés ، أى المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلى أو بإعادة تنظيم فئة « الدال » فى مواجهة المدلولات . والتفكير العلمى لا يبدأ بتجريد صورى abstraction formelle . إنه « بنائى» بمعنى أن « الدال » يميل إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المدلول » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمى البنائى هو الأقرب للتفكير الرمزى « البدائى» ، أما التفكير المجرد الصورى فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ فى الإعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصورى :

إذا كان المذهب الصورى le formalisme بوجه عام يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . فى مقال بعنوان « البناء والصورة » la structure et la forme كتب ليفى ستروس :

« إن المذهب الصورى formalisme يفصل بين الصورة la forme والمضمون le contenu . فالصورة هى وحدها المعقولة intelligible ، أما المضمون فهو مجرد عن أى قيمة لها معنى . dépourvu de valeur signifiante.

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 :

ناحية والملموس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل » . (١)

وهذا يعني أن المنطق اللاشعوري يخضع لما يخضع له المنطق العلمي من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة الملموس .

ولتوضيح ذلك يذكر ليفي ستروس في نفس المقال أنه في سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك » ليس فقط ملكا ، و « الراعية » ليست مجرد راعية ، بل إن هذه الكلمات أو المدلولات les signifiés التي تغطيها تصبح وسائل محسوسة لتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات oppositions : بين (ذكر / أنثى) « طبيعة » ، (فوق / تحت) « ثقافة » . كما يتكون من كل التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تبتعد كثيراً عن المذهب الصوري .

البنائية ومذهب كنط :

غير أننا من الممكن أن نلمس تقاربا بين البنائية ومذهب كنط : فبالاضافة إلى عبارات وردت بخصوص الدال والمدلول ، وكيف أن العملية العقلية التي تسمح بتوحيدهما هي المعرفة ، نجد بكتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » عبارة

---

(1) LEVI-STRAUSS : «La Structure et la forme», in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960. (cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائما ... وتنحصر حقيقته فى فرض قوانين بنائية على عناصر تأتى من الخارج »(١). إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقوالب الفكر عند كنط ، تلك القوالب التى تظل فارغة إن لم تأتها المدركات من الخارج .

وكان بول ريكير Ricoeur قد وصف بنائية ليفى ستروس بأنها هى المذهب الكنطى بلا موضوع متسامى - Un kantisme sans sujet transcen denta . وهذا يعنى أن البنائية تفترق عن مذهب كنط فى أنها لاترى فى البناءات مقولات تتعلق بالذات (أى تطبقها الذات على أشياء تأتيها من العالم الخارجى ، فتفرض فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة فى الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفى هذا يقول ليفى ستروس : « إن التحليل البنائى لايظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه قد وجد أولا فى الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التى يستخدمها علم الإنسان لاترد إلى رموز أخرى بقدر ماترد إلى أشياء »(٢). هذا بالإضافة إلى أن العالم يسوده النظام عند ليفى ستروس .

موقف ليفى ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر وليفى ستروس هى ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الانسان .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'I cn n e ru», p. 619.

ولیفی ستروس يهاجم التـــاريخ لغرض دفاعى apologétique ونقدى Critique .

وفى مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجى يشير ليفى ستروس إلى أن هـذا البحث تحكمه الضرورة la nécessité ، وهى من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . فى حين أن البحث التاريخى الذى يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية des expressions conscientes ، يظل أبدا سجين صفة العرضـــية contingence وهى ضد العـــلم .

ويلاحظ Emilio de Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام يظهران باستمرار فى كتابات ليفى ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية التى لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس فى الواقع إلا علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائى للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة ظهور هذا الموضوع فى كتابات ليفى ستروس ماهو إلا جهود متواصل لمحاولة السيطرة على نقص معين فى النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

فى الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليفى ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية la vie sociale ، كما يرى أن هدفها واحد هو « فهم أحسن للإنسان » . أما من حيث المنهج ،

---

(1) DE IPOLA : «Ethnologie & Histoire», cahiers internationaux de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن منهج الانثرولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الإجتماعية les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويعلق De IPola بقوله : (٢)

« إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient في كتابات ليفي ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية اللاشعور في الإنثرولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدى إلى إنتاج موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة . وهنا لا يمكننا أن ندعي أن التاريخ والإنثرولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية واحدة Identité d'objet .

« هذا بالاضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية Science des "expressions" de la vie sociale

والانثرولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هذا القول نفسه دليل على تباين موضوع العلمين . »

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

فى الواقــع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر لحقيقتهــا ومعقوليتهــا !

غير أن الشيء المؤكد عند لـيفى ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر، والماهية بالظواهر واللاشعور بالشعور!

وفى الفصل الأول من كتــاب « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند لـيفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التى هى تجسيد للظواهر الاجتماعية، أما موضوع الإثنولوجيا فهو أستخلاص البناءات اللاشعورية les structures inconscientes التى تنتظم هـذه الظواهر qui sous - tendent ces - phénomènes، ونحن هنا بصدد تقابل بين الحدث événement، والبناء structure .

أما فى الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطره »، فنجد أن لـيفى ستروس يهاجم التاريخ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .

وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة التاريخ القائلة بأن للأحداث التاريخية فضل إضفاء المعقولية على بقية العلوم . ويرى لـيفى ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق المنهج التاريخى وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة التاريخية le fait historique هى شيء حدث فى الزمان، فلنا بعد ذلك أن نتساءل عما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أى ثورة أو أى حرب يمكن إرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هى ترجمة لتطورات لاشعورية، وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر مخية، وهورمونية وعصبية، ومرجعها كلها إلى فزيائية وكيمائية .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 340.

وبناء على ماتقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهدداً بالتراجع إلى مالانهاية .

فالحدث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) . والتى توقف تفتيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل، خصوصا وأن التاريخ يضطر إلى إستخدام فئـات تاريخية classes de dates تصف كل منها مجالا تاريخياً معيناً un domaine d'histoire . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخيـــة لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنه ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة لنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لنسق آخر . فمثلا نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار التاريخى la continuité historique ما هى إلا وهم. فالأحداث لامعنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لايتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثرمن نسق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تتناسب قدرتها فى التفسير تناسبا عكسيا مع كم المعلومات التى تنقلها .

ويوضح ليفى ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطـــال هو تاريخ ضعيف لا يحتوي فى ذاته سبب معقوليته ، وإنما هو مدين بهذه المعقولية لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هـذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله)، علماً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية، وهذه الناحية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما إنتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة»(١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليـه أن يختـار بين تاريخ مفسر غير أنه فقـير من النـاحية الأخبـــارية، وبين تاريخ وصفى وعاجز عن التفسير. sans portée explicative.

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فضل على غيره من العلوم لأن فاقد الشيء لا يعطيه. فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية، أو غنى من الناحية الأخبارية غير أنه وصفى وليس مفسراً. فـكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلا؟ ونلاحظ أن هـذه طعنـة قوية يوجهها ليفى ستروس للمدافعين عن التاريخ.

إن الحدث التاريخى يتصف بأنه فريد unique، ومفرد Singulier، وجديد nouveau. ومعنى ذلك أن الأحداث تختفى وراءها دائما حالات نفسية وفردية. هذا بالاضافة إلى أن التاريخ إذا نجح فى الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قـد أعطى مسبقا بواسطة المؤرخ نفسه. وهـذا الأخير يظل سجين إدراكه الخاص للمعطيات التاريخية، وهو إدراك حسى بالدرجة الأولى، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل، وأيضاً للمعرفة التاريخية.

وفى مقال ليفى ستروس المسمى: «تحديد فكرة البناء فى الإثنولوجيا»(٢)

---

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : «Les limites de la notion de structure en ethnologie» (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التـاريخ : إنه الطريقة الخاصة التى يعاش بها الزمن بواسطة إنسان عائش la facon particulière dont la temporalité est vécue par un sujet •

وهذا معنـاه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط فى صيرورة التاريخ أو فى جماعة معينـة . كما أنه فى نفس الجمـاعة تتعدد القضايا procès بتعدد الجماعات المتداخلة معها sous-groupes . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطى و بالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ فى فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولمـا كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائمـــاً على الموضوع الدارس (Sujet) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن فى الأثر المستمر لشعور الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائما .

ومن هنا نرى أن «التعبيرات الشعورية » Les expressions conscientes » التى وردت كموضوع للتاريخ ، هى منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التـاريخى يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة بأنساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعد ، فإنه يحدث حتما أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها المؤرخ لتعذر الوصول إلى عللها . وإن دل هذا على شىء ، فإنه يدل على أن المعرفة التـاريخية عاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للموضوعات . وتنتفى بذلك صفة الضرورة لتحل محلها صفة العرضية la contingence .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بنـاء على ما تقدم أن نضيف « ضرورة » nécessité إلى الإثنولوجيا وعرض contingence إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا « لا شعور » inconscient للبحث الاثنولوجى ، و «شعور» conscient للتاريخ . وهذا الفصل بين «ضرورة» nécessité ، و « عرض » contingence عند ليفى ستروس هو فصل بين ماهو علمى وماهو غير علمى .

وليفى ستروس الذى يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس علما فى كتاب « تفكير الفطرة » يصرح بذلك دون أدنى لبس فى كتاب « النىء والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغى أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف كثيراً عن طبيعة الأسطورة » [١].

وليس معنى هذا أن التحليل البنائى يستبعد كمبدأ كل ما تأتى به الأبحاث التاريخيه ، إذ العكس تماما هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ مساعداً ومعيناً للانثولوجيا البنائية ، بمعنى أنه عد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات ضرورية البحث الاثنولوجى لتكوين نماذج نظرية modèles théoriques . ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين فى خدمة البحث الإثنولوجى .

التاريخ إذن ضرورى لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة ضرورية لأى بحث فى العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفى كتاب « من العسل إلى الرماد » [٢] يرجع ليفى ستروس مرة أخرى

---

(١) « النىء والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : «Du Miel aux cendres», p. 408.

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخى ويقرر بأن التحليل البنائى لا يجحد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة la nécessité اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يتبعه من صفات العرضية.

إمكانية وجود البنـــاءات (أو البنيات) متعلق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ).

ولدى Engels فى خطاب إلى صديقه Bloch فى ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية superstructures .

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارهـا مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخى، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبى للبناءات الفوقية، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البنـاءات الفوقية ، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتناهية من الأحداث المنتظمة، وهذه الأحداث فى مجموعها يعتبرها انجلز وقائع عارضة ولا معقولة ، ومن خلالها ينفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة nécessité . ومنـا يخرج الضرورى من العارض.

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفى ستروس والعلاقة بين البناءات structures والأحداث événements .

وفى كتاب « من العسل إلى الرماد » أيضاً (١)، يرى ليفى ستروس أن الخرافات التى درسها لدى الثقافات المتخلفة فى العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا فى نفس المستوى على عتبة الضمير الانسانى au seuil de la conscience humaine ، ذلك الضمير الذى أظهر لدينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (الهمجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغى أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا و بين الهمجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضروريا ، ذلك لأن فترة الكمون فى حالة النواة ، la dormance de la graine (وهى المدة التى لا يمكن التنبؤ بها ، والتى تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلى الآلى) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلى والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع فى غاية التعقيد من الظروف التى تأخذ فى الاعتبار التاريخ الفردى لكل نواة ، وأيضا جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضا على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إنجلز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من المتعذر أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائما ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هى بالتالى عديدة أيضا . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هى المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

---

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان ليفي ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دي إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائماً على سد الطريق أمام أي توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أننا بصدد تناقض ظاهر في معالجتها لها . (٢)

ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول ليفي ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ للتفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر لحقيقة ومعقولية الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres يميل ليفي ستروس إلى نقيض ذلك ، يقول :

« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطاً لمعقولية الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن أستكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »

ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

---

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3). LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. p. 205. (Cité par De Ipola).

وأن العلوم الاجتماعية والانسانية لايستبعد أن يشوبها عدم اليقين كمثال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجهل الآخر والعكس . »

وحيث أن ليفي ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، لذا فإن العلاقة المتبادلة بينهما ، والتي لايمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impensable . وحيث أنه لايمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظري يسخر منه De Ipola (١) ويقول : « إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرز هذا الصمت النظري الذي تستند إليه . »

مما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات ليفي ستروس من شأنه أن يلقي الضوء على البعد الفلسفي الذي لايمكن أن ينفصم عن الاتجاه البنائي .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أن أزدواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

---

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فهو يستخدمه فى تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذه موضوعاً للتأمل المحض ، وها هو الآن يستند اليه فى موضوع يتصل بالجمال التقليدى لكشف الفلسفى ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture [1].

فالموضوع الذى يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعنى أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . « إن الخصائص الأساسية التى يكشف عنها الفنان فى الموضوع هى نفسها خصائص النفس البشرية »[2]. أى أن العمل الفنى يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس والموضوع . كما أن « التذوق الفنى هو مظهر حسى للبناء »[3].

ويرى ليفى ستروس أن الفنان والبنائى يقومان بتنفيذ برنامج مماثل . فكلاهما لا يصنع الحدث événement ابتداء من بناءات نظرية . وكلاهما يستهدف التوصل إلى معنى signification ينشأ بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات « الأحداث » فى الطبيعة أو فى المؤسسات الاجتماعية [4].

وفى الفصل الثانى عشر والرابع عشر من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يدرس ليفى ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية فى شعوب تقطن آسيا وأمريكا .

---

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : «Homme nu», p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل فى الأداء الفنى رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه ليفى ستروس « اتصالات داخلية » des « connexions internes » .

فالإتصالات الداخلية هى وحدها التى تفسر الاستمرار والثبات la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركب inconscient combinatoire يظهر فى العمل الفنى . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و «البدائى» يكشف عنه الانثولوجى عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفنى عند الذكاء والإحساس بمتعة يمكن أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢).

وفى شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفنى فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تواجه ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣).

إن الفنان ليشعر أثناء ممارسته لفنه بإنفعال مماثل للانفعال الذى يشعر به المتأمل للعمل الفنى والمتذوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذى يمر به العالم البنائى : فتقييم الأسطورة والانفعال لها يتم فى لحظة الالتقاء au moment de la coincidence ، أى التقاء النفس بخصائصها الموجودة فى الأسطورة أو العمل

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفني . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالي الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أي هو إشارة للمعرفة . واذا كان مرسل الرسالة اللغوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للمخ الإنسانى هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يكمن فى اشتمالهما على بناءات متشابهة . فكلتاهما تغترفان من « استمرار خارجى » continuum externe مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيقياً (الموسيقى) . وكلتاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » continuum interne هو الزمن السيكولوجى للقص الأسطورى ، والزمن الفسيولوجى اللازم للانتاج أو الاستماع للموسيقى (١). واذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها ، كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كرئيسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت » (٢).

«Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le cuit», p. 25.

« وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الإتصال تجمع بين صفات متناقضة : هى « مفهومة ولا يمكن أن تترجم فى نفس الوقت. وهذا ما يجعل الموسيقى كائناً شبيهاً بالآلهة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذى إليه تستند ، وهو الذى يحتفظ بمفتاح تقدمها » (١).

النزعة الانسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية » عند ليفى ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده) ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ... إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية » (٢). غير أن ليفى ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبدا ـ بل إنه يستبعد ـ تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذى يخضع لتأثير جسم آخر. فإذابة جسم صلب فى سائل يغير وضع جزئيات الجسم الصلب غير أنه يعطينا وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزئيات إلى أن نستعيدها عند الحاجة إليها وحتى نتمكن من دراسة خصائصها » (٣). كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفى ستروس يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤).

(1) Ibid:, p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326, 327.

(3) Ibid:, p. 327.

(4) Ibid:

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه البنائي « نزعة إنسانية » وهو الذي يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١)، كما يلغي الفرد الإنساني وقيمه المقدسة (٢)، لأن « النفس هي شيء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات ليفي ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلي وإنما تبدأ من اللاشعور وتمر بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفي ستروس تقوم على البحث في الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجي بعالم الفلك الذي يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جدا عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما إقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣). إن بعد المسافة الذي تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذي يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأمبيريقية الموجودة على السطح في المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هي ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهي التي تبرر ظهور الثقافة — على مستوى عالى — إبتداء من الطبيعة . ويرى ليفي ستروس أن الموقف اللا إنساني من الطوطم الذي يعتبره « إقتطاعاً مشوها للواقع » هو نفس الموقف اللا إنساني القديم الذي إنبثقت عنه النظرة إلى مرض الهستيريا . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة في الإبتعاد عن المرضى والبدائيين (٤) . وقد كان ليفي ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

---

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Francaise contemporaine», p. 222.

بدرسهم ، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب مفعم بإتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق الحزينة » الذى يشعر القارىء بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالتعرف على البدائيين (١).

« فالإثنولوجيا وهى إنخراط للإنسان فى مجال البحث الموضوعى هى أيضاً إنخراط له فى مجال الإهتمامات الأخلاقية. وعلى إعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت العلم الذى تتولد عنه حكمة الغد (٢)».

ويرى ليفى ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن العاطفة الى المعرفة ، ومن حالة الحيوان الى حالة الإنسان . كما يرى أن الانتقال فى هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملكة ضرورية لدى الإنسان (فى حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهى شروط الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية (٣). إن الصفات العامة للمخ الإنسانى ينبغى أن تتحول الى صفات عالمية للثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم هى التى

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue»: Anna'es, 1961, p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sc.ences de. l'homme», dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtel, 1962, p. 244. (cité Far Fages).

تستند إلى « الأخلاق الحالة للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة عن الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« فى قرننا هذا ، حيث شرع الناس فى تدمير العديد من صور الحياة ، يجدر أن تؤيد ما تقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم لا تبدأ بالأنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل محبة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك فى مواجهة النزعات الفردية التى تكشف عما درج عليه الأوروبيون فى حياتهم من أنانية وتفرد individualisme والتى دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس فى الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المائدة » :

« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيي الذات وانفراديين individualistes ، نخشى عدم طهارة الأشياء الغريبة ، وهو المذهب الذى تعبر عنه الصيغة «الآخرون هم الجحيم » «l'Enfer c'est les autres مع أن الأسطورة البدائية تفترض أخلاقاً معارضة تتلخص فى أن الجحيم تكمن فينا نحن » « l'Enfer c'est nous même » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هى شهادة إثنوجرافية عن حضارتنا ، وهى دليل على أن أخلاقنا كمتحضرين منشقة على نظام العالم .

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 422.

ويعتبر كتاب « العنصر والتاريخ » Race & Histoire الذى ألفه ليفى ستروس ونطبعه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات الصبغة الإنسانية (١) . فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو « عالمية » تستند إلى العقل Un universalisme rationnel ، ويدحض أى زعم بتفوق ثقافة على أخرى ، ويبين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة التمركز الإثنوجرافى ethnocentrisme أو التمركز حول السلالة .

إن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على محك نسبى لا يمكن أن يقبل بسهولة مثل محك القوة الميكانيكية مثلا . وإذا أخذنا محكا آخر مأخوذا من ثقافات قيل أنها فى دور النمو فإنه قد يعطينا دروساً فى التفوق والعلو . فمثلا قدرة البدو والإسكيمو على الحياة المظفرة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم ؛ والنسق الفلسفى الدينى فى الهند système philosophico-religieux de l'Inde ؛ وأيضاً التحكم فى الجسد وتحديد العلاقة بين النواحى الأخلاقية والفيزيقية التى أحرز فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدما وسبقا على الغرب . وهناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها التنظيمات العائلية الغاية فى الدقة لدى الاستراليين ، وثراء وجرأة الاختراعات الجمالية لدى الميلانيزيين(٢) .

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعى وصناعة الأوانى الفخارية والنسيج . ولم نتمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه الفنون (٣) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Race & Histoire», (Unesco, Gouthier, 1961)

(2) Ibid., pp: 46-50.

(3) Ibid., pp: 55-56.

ويرى ليفى ستروس أنه إذا تعذر الحديث عن ثقافة عالمية فينبغى على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع الذى ينبغى أن يكون عليه كل فرد ينتمى إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى لن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

مما تقدم فى هـــذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية ليفى ستروس الفريدة فى نوعها . فهو يعتبر الحجة الأولى فى الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو فى نفس الوقت لاينسى مسئوليته ودوره كباحث فى العلوم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه العلمية بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتمر بالفهم المقدس وتهدف للتوصل الى مابينهما من أسرار .

يقول فى خاتمة « الإنسان العارى » :

« إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون علينا أننا ألغت الفرد الإنسانى la personne humaine وقيمتـــه المقدسة . وإنى لأندهش تماما كما كنت سأندهش لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحمل » (وهى النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل La théorie cinétique des gas المخزن) خصوصاً لو أن هذه الثورة تذرعت بأن تمدد الهواء الدافىء ثم حركته إلى أعلى قد يهدد حياة العائلة ومعنويات المنزل ، وذلك لأن تبدد الدفء يفقد عيلة العائلة صداها الرمزى والمعنوى » .

---

(1) Ibid., p. 77.

« إن علوم الإنسان ، ليها أن تضع فى الإعتبار – كما هو الحال فى علوم الطبيعة – أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمته على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تخفى وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل الى طبيعة أخيرة تختبىء دائما ولن نصل إليها أبداً (١).

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفى بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التى نبحثها والخصائص المختلفة التى نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسى ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذى يرى أنه أكثر ملائمة لكى يتحصن فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحبسون معهم جميع الناس أو أن بقدرتهم منعهم عن البحث فى مسائل ربما أدت الى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذى استحوذ عليهم بسبب إفراطهم فى تأمله ... ينبغى الاعتراف بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع » (٢).

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفى ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكتشافات العلمية . ثم لا ينسى فى نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تختبىء دائما ولن نصل إليها أبداً » .

ليفى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوفا منشقا على الفلاسفة ، وقد رأينا فى هذا الفصل أيضاً أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين فى موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», pp. 570-571.

(2) Ibid.

وقد وردت فى خاتمة « الإنسان العارى » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أهملوا مسائل جوهرية إنصرفت الانثروجرافيا نفسها عن حلها ، وهى مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى، وأظهرنا لها حلولا بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقييمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا ـ ضمنا ـ أن المعنى الغزير الذى استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعالون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذى يجلجل بكلمات أتت عبر العصور وصدرت من أعماق النفس » (١).

ويبدو أن ليفى ستروس فى تحامله على الفلاسفة إنما يبشر بأفول الفلسفة ويذكر بتنبئه بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟؟ وهو التساؤل الذى يفضى إلى أحد إحتمالين . يقول :

« إذا إستمرت الإتجاهات الحالية للفلسفة فيخشى من أن تؤدى إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو مخصص لمن سار فى فلك الوجوديين ـ وهى محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة C'est une entreprise auto-admirative] وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر نشوة تلقائية ويبتعد عن المعرفة العلمية التى يحتقرها ، وعن الإنسانية الحقة التى يجهل عمقها التاريخى وأبعادها الإثنوجرافية لكى يظل داخل عالمه الصغير المغلق ... إن أتباع هذا الإتجاه ـ وهم محاصرون بجدران أربعة لحالة إنسانية condition humaine

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين ـ نجد أنهم يمضون طوال يومهم فى تكرار مسائل ذات طابع عملى ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدلى من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثانى فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق فى هذا الجو ، أرادت أن تنطلق لكى تتنفس الهواء النقى ، فابتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذى ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية لنزواتها الخاصة victime de ses propres caprices وتخشى الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « philosop'art » وأن تركن إلى نوع من البغاء الجمالى esthétique prostitution ... فتهتم بإغراء القارىء كى يتشبث بها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة فى أسلوب جديد . وهى فى ذلك « لا تنطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون تجاحها مرتبطاً بما هو حسى وجمالى » (١) .

وإذا كان ليفى ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة فى ندواته وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المباريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر فى أكثر من موضع وخاصة فى كتابى « تفكير الفطرة » و « الإنسان العارى » نظراً للعلاقة الخاصة التى تربط بين الاثنين والتى ستتضح فى الفصل الخامس والسادس .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», pp. 572-573.



الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

(١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفى) .

(٢) النسق الفلسفى لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلى » .

(٣) الخروج من الذات (« نقد العقل الجدلى » — عرض موجز لأهم الأفكار التى إشتملها الكتاب) .



« سارتر فيلسوف الحرية »
(١٩٠٥ — ١٩٨٠)

لقد كان للمفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة إستمرت إلى مابعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر « العصور الحديثة » Les Temps Modernes تنشر مقالات ليفي ستروس حتى سنة ١٩٦١ . غير أنه إبتداء من سنة ١٩٥٥ ـ وهو تاريخ ظهور كتاب « الآفاق الحزينة » لليفي ستروس ـ بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية « أنها ترتقي بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية » ، كما سخر منها « لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة بعاملات الأزياء ! » . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب « نقد العقل الجدلي » لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً الأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب « تفكير الفطرة » لليفي ستروس. وفيه يخصص الفصل التاسع للرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب « الإنسان العاري » لليفي ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وبسارتر بوجه خاص. فيصف مذهبهم بأنه « أسوأ ما تأدت إليه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى » dernier avatar de la grande métaphysique . وبأنه محاولة يتضح منها الاعجاب بالذات (١) C'est une entreprise auto-admirative ولا تخلو من سذاجة .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 572.

ومما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليفى ستروس لم تستمر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التى حتمتها (الجذور) الماركسية المشتركة لإنتاجهما الفكرى لم تشفع لتقليل التباعد بينهما ، وهكذا يظـــل الموقف المتوتر مستمراً أبداً فى كتاباتهما مما حتم علينا فى هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية » حتى يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر فى ٢١ يونيه سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهى سيدة كاثوليكية ، كما نشأ فى رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروتستانتى من الألزاس ، وتتزوج أمه وهو فى سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية فى ليسيه لاروشيل La Rochelle ، وفى سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفى سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجرجاسيون وتتخرج معه فى نفس السنة سيمون دى بوفوار التى تعرف عليها فى السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك الوقت . عين مدرسا فى ليسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفى هذه الفترة كان يقرأ للروائيين الأمريكان وكانت تجتذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسى فى برلين لمدة عام (١٩٣٣ - ١٩٣٠) ، ودرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : « تسامى الأنا » « التصور » ، « موجز فى النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائى بمؤلفيه : « القرف » ، و « الحائط » ، كما عرف كناقد أدبى من مقالات عديدة مجتمعة بعنوان : « مواقف » .

وقد إستدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولة فى كتابة المسرحيات بمسرحية لم تنشر بإسم Bariona . وعندما أطلق سراحه إنضم للجبهة القومية بعد أن فشل فى تأسيس حركة للمقاومة .

وفى سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية الملحدة ، كما تظهر له تمثيلية «الذباب » ، ثم ظهر مسرحية « الأبواب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفى سنة ١٩٤٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات فى أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفى سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر فى تأسيس « التجمع الديموقراطى الثورى » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعى الفرنسى دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موتى بدون كفن ، المومس الفاضلة ، الأيدى القذرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء ألتونا) .

وفى مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الحروب . وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب فى الهند الصينية وفى الجزائر . وفى سنة ١٩٦٠ يظهر مؤلفه الفلسفى الهام « نقد العقل الجدلى » .

وفى سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل فى الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١). وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠.

---

(1) AUDRY Colette : Sartre (Seghers 1966) pp. .185-186

تكوينه الفلسفي :

إن الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٣٠ كانت تنتهج نهج الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كان المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة ولعدم أهمية ما توحي به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه. يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراجيدي للحياة» (٢). وهو يريد من الفلسفة أن تبرز الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدد واللا معروف.

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣)

وعلى هذا الطريق إتجه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال Jean Wahl وأصحاب نظرية الجشتالت ، كما إتجه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤).

ينبغي على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعه . وقد إكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما ينبغي على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذلك تداخلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRY Colette : op. cit. p. 8

والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمسرحيات في تحليل الوقائع المعاشة.

وينتهي سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسئوليته الكاملة.

ورغم أننا في هذا البحث نهتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب « نقد العقل الجدلي » ، فإننا نجد لزاما علينا أن نتعرض أولا وباختصار للنسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أي حتى سنة ١٩٦٠.

لقد تحددت معالم الوجودية السارترية في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب « الوجود والعدم » . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التي إعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١). نقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءاته لكتاب « رأس المال » وكتاب « الإيديولوجيا الألمانية » سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعني الإنحياز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير في تلك الفترة(٢).

لقد حرص سارتر في كتاب «الوجود والعدم» على أن يثبت للإنسان حريته وأن يجعل منه خالقا ومشرعا لأفعاله . فالوجود يسبق الماهيه بمعنى أن الإنسان يوجد أولا ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 17.
(2) Ibid., p. 23.

la subjectivité . الإنسان هو مشروع يعيش لذاته l'homme est un projet qui se vit subjectivement وماهية الانسان تتحدد بما شرعه هو لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس فى إستطاعة الانسان أن يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده فى عالم المادة (١).

والذاتية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيمة معينة لما وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن مسئوليتنا فى الاختيار هى أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو مايفسر وجود القلق l'angoisse . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسئوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح ذا قيمة إبتداء من لحظة الاختيار .

الماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليما بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ومعطاة مسبقا وبالتالى تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هى ماضيه son passé ، وهو الجانب الميت فى الانسان ؛ بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالى يجرنا الى الشىء فى ذاته L'en soi (٢).

---

(١) راجع «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» للدكتور زكريا ابراهيم ص : ٥٢٩

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp, 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١)، أو هى مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخطى المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب «الوجود والعدم» يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على إعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأننى لست حراً فى ألا أكون حرا . (٢) واقعة وجود «الآخر» ، على إعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجىء فتحد من درجة حريتى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لمما يسبب القلق أن ينسب وجود إلى شىء فينا (كالأناه مثلا) لايكون لنا إختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هـذا يتعارض مع مبدأ الحرية » (٤).

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع مما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته » (٥).

والشعور يتجه دائما نحو الشىء الذى يشعر به، أما هو نفسه فليس شيئا أو هو

---

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٣٥ .

(4) SARTRE J.-P. : «L'Imaginaire (Gallimard, Paris, 1940), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 80.

نفى لوجود أى شيء (١). وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية la réalité humaine هى ذلك الشعور أو الموجود لذاته le Pour-soi الذى يخلق العدم، وذلك على إعتبار أن فى الإمساك بذاته نفياً للوجود (٣). «Sa saisie d'elle-meme est négatiou de l'etre».

يقول سارتر فى «الوجود والعدم» (٤): «إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور»، وذلك لأننا إذا إفترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى هسرل - فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود الملقاة فى عمق الماء والتى تقلل من شفافيته. هذا الافتراض إذن، سينقل الظلمة إلى الشفافية (٥).

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر. وإذا كانت الأنا هى ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبقاً لآراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى، فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب «النقد» كما سيأتى بيانه فى الصفحات القادمة.

---

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : «L'Etre et le Néant», Ed. /Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

ومما تقدم نجد أن كتاب «الوجود والعدم» لم يكن يفصح عن نظرية إجتماعية إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردي - في هذا الكتاب - بصورة وعي حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته»[1]. كما أنه لا يسمح بإفتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر وبالتالي بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب «الوجود والعدم» إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تحمس سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض للوعي البشري أية قدرة على المبادأة[2]. وهي المذاهب التي يرى أنها لا تحترم الإنسان لأنها ترده إلى مجرد «موضوع». كما كان تحمسه للذاتية أيضا ينبع من مقتضيات المذهب الوجودي ذاته، ذلك المذهب الذي يريده سارتر مؤسسا على الحقيقة. ولكي يكون هناك حقيقة ما ينبغي لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة. والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فهي في متناول الجميع بشرط التوصل إليها دون وساطة. إن ذاتيتنـــا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال في «الكوجيتو» نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضا. كما أن إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون روحانيا أو مسيئا أو غيورا إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهكذا فمن عالم يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته وماهية الآخرين[3].

---

(١) الدكتور زكريا ابراهيم: «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، ص: ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص: ٥٠٧.

(3) SARTRE J., p. : «L'Existentialisme est un humanisme» (Nagel, Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا تواً عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن فينبغى أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط مضافاً إليه شرط الوجود فى هذا العالم وأيضاً ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية » la condition humaine ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء (١).

الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالميـة الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعاً « تاريخياً » ... ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة بإستقلالها والذود عن حريتها ، فـكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر العبودية والطغيان . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكفى للفيلسوف أن ينادى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

---

(1) SARRRE J.-p. : «L'Existentialisme est un humanisme», p, 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٠٧ - ٥٠٨ .

« نقد العقل الجدلى » سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف للبنائية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد العقل الجدلى [١] :

ترجع أهمية هـــذا الكتاب إلى أنه إشتمل على موقف سارتر من الانثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامـــة أسس أنثروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لاكروا Lacroix وهو أحد الباحثين المعاصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه « بنقد العقل الجدلى » و « سجناء ألطونا » .

ويستطرد قائلا :

« إن فلسفة للموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها »[٢] .

أما جانسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » [٣].

وعلى العكس ، نجد أن كوليت Colette Audry [٤] ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», p. 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : «Sartre» p. 110.

بين كتابى « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجدلى » ليس بذى عمق كبير .

وسنتعرض أولا بإيجاز للأفكار الأساسية التى إحتواها الكتاب ثم نناقش مدى أهميته فى سياق المذهب الوجودى كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية والوجودية » . وفى هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفى نادرة جدا . إذ من الممكن القول بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها بأسماء مشهورة : عصر ديكارت ولوك ، عصر كانت وهيجل ، وأخيراً عصر كارل ماركس» (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرؤ على تجاوز الفكر الماركسى هو على أسوأ الفروض عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير متضمن أصلا فى الفلسفة التى ظن المفكر أنه تجاوزها » (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا فى تهيئة النظم أو فى إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفى السائد وإستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيده ، وتمنى لهم أن يحدثوا فيه

---

(1) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 17.
(2) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يحتذون بتفكير الكبار الذين قضوا نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة la foule en marche هو الوسط الثقافى الذى ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذى يحدد مجال أبحاثهم « وخلقهم » . هؤلاء الرجال النسبيون Ces hommes relatifs أقترح أن يسموا إيديولوجيون idéologues . وحيث أنى أتحدث عن الوجودية ، فأنا إذن أعتبرها إيديولوجيا une idéologie : إنها نسق طفيلى يعيش على هامش المعرفة[1] ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها[2] .

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية matérialisme فى كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يقنع فى تفسيره للانسان بوجهـــة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول فى كتاب « النقد » أن يستوعب فى نظرته إلى الموقف البشرى شتى العوامـــل المؤثرة على الوجود الإنسانى بما فيها العوامل المادية والتاريخيــة والإجتماعية . فالإنسان « موجود تاريخى » ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هى علاقة تاريخية » .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المعبرة عن الحركة العامة للمجتمع والتى هى بمثابة تجميع للمعرفة المعاصرة حسبما ترسمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هى كل نشاط بشرى هادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضا أن الفكر

---

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 17-18.

الذى يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التى هى ليست شيئاً آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (1). Le marxisme c'est l'Histoire elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن الماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الهيجلى على المادة . إنه قد توصل إلى الأداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شىء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحل على تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى « الوجود والعدم » وبين الجدل الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indétermination • التى لم تكتشف عن كثب .

كيف ننتقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟ le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلى ينبغى العثور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحقة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالعالم وبالانسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يعارض

---

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقى بكل المقتضيات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادفة أو الإتفاق . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي la totalisation historique ، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية، ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماما معنى الإنسان » (١).

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة ، وكان من الممكن للمصادفة أن تخلق أي قائد آخر بدلا من نابليون بونابرت . ويرد سارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصيا كل الفرص التي مهدت لتملكه ناصية الأمور (٢). ومن هنا نرى أنه لامكان للصادفة، كما نرى أن هدف الوجودية « هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول واللا محدود الذي تفرضه القوانين العامة » (٣) .

وإذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية ، فإن الوجودية تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة . غير أنها الآن تستبعد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « مقيدة بحرية ». « Une liberté «librement limitée» ».

---

(1) Ibid., p. 58.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 59.

وكتاب « النقد » يتعرض لمسألة عميقة : فهو رسالة عن الشر le mal [1] ، والشر الإنسانى هو العنف Violence . من أين أتى العنف ؟ ومم يتكون ؟ وهل يمكنه أن يختفى ؟ إن العقل مستحينا بالتاريخ هو الذى يمكنه أن يلقى الضوء على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا la praxis ، فيدرس المنطق المعاش للعمل الإنسانى ويستخدم المنهج الجدلى وهو عند سارتر :

« منهج تركيبى بنائى أو إنشائى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشرى بوصفه حركة تجميع totalisation تجرى دائما على قدم وساق »[2] .

وعلى هذا فإن كتاب « النقد » لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالى لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ مفهوما والتوصل إلى معقولية تاريخية une rationalité historique تحل محل للمعقولية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين فى ذلك بالعقل الجدلى كما سيأتى بيانه .

إذا كانت المعرفة هى نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو نتيجة للحاجة besoin أو نتيجة لتعدد الحاجات . وقد كان مفهوم « الحاجة » من أهم المفاهيم الرئيسية فى كتاب « نقد العقل الجدلى » تماما كما كان مفهوم « القلق » بالنسبة لكتاب « الوجود والعدم » . وترى الاستاذة بارنز Barns « إنه مفهوم

---

(1) LACROIX Jean : «Histoire et dialectique», in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973).

(٢) من خطاب سارتر إلى جارودى . (ذكره زكريا ابراهيم) .

سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئا من الخارج» (١) . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته ، أى إلى العمل على إشباعها مما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين فى المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » . فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفى من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالى فقد وضع بين أيدينا عنصراً « لا - إنسانيا » نسب إليه دوراً كبيراً فى تكدير صفو العلاقات البشرية » (٢) .

وفى الحقيقة ، لقد توقفنا طويلا أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا إنسانى » الذى «يكدر صفو العلاقات البشرية ». ولا شك أن الدكتور زكريا إبراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة فى نظر سارتر هى حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد فى النهاية إلى المادة على اعتبار أنها تعنى قلة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن فى أعماقنا ، ولأنها هى التى تجعل التاريخ الإنسانى ممكنا (٤) .

---

(١) هذه الملحوظة للاستاذة بارنز جاءت فى مقدمتها للترجمة الإنجليزية « لمشكلة المنهج » وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى » .
(راجع : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٠) .

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ١٣١ .

(٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

(4) SARTRE J.-P. . «Critique de la Raison Dialectique», P. 202.

إن جان بول سارتر يخصص فى كتاب « النقد » فصلا بعنوان « الندرة ونمط الانتاج » (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتى :

إن كل فرد من أفراد الآخر l'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لى ، وذلك بسبب وجوده وإياى فى مجال عمل موحد meme champs d'action . وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنى أتحملها على اعتبار أنها عنف أعمى لا يتوافر فيه النية للقضاء على . إنها من الممكن أن تقضى على . غير أنى إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتى أن أغير الموقف لمصلحتى ، وذلك بأن أقلل تدريجيا من احتمال حدوث المخاطر ، فينحنى العالم فى النهاية أمام مشروعى mon projet ، وانصياعه لى يعنى سيطرتى على قوانين الطبيعة . أما إذا أتانى خطر الموت من الآخر l'Autre ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر فى هذه الحالة ، وذلك لأنه يأتى من خصم لا يقل عنى ذكاء ، يخطط لمشروعاته مثلى ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتى ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ؛ وبالتالى فإن بامكانه الاستيلاء على ما أقتات منه ، وعندئذ فإنه يتركنى أموت جوعا . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتى كما أن باستطاعتى أن أفعل نفس الشيء حياله. إن العلاقة التى تربطنى وإياه هى علاقة مبادلة سلبية réciprocité négative ، هى مبادلة مغتربة بسبب الندرة une réciprocité aliénée par la rareté ، وهذا هو الأصل فى سبب عداء الإنسان للإنسان. إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة une nature humaine corrompue ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأزلية le péché original بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعى

---

(1) La Rareté et le mode de production».

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانيـة لم تتوصل حتى الآن إلى إلغـاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة le besoin ، فإن النـدرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ مادى أيضا . غير أن المعطيات الواقعيـة عندما يضفى عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بعبارات تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستبطن هذه المواقف les intérioriser ، أى تعاش بواسطةالإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية la Réalité humaine . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تعلو على الطبيعة . la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة l'intériorisation de la rareté ومايترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر المسىء . وتظهر فكرة الشر le Mal التى تتجسد الآخر l' Autre نتيجة المنافسة فى جو من الندرة . وهكذا تؤدى الصورة المستنبطة للندرة إلى علم أخلاق يقوم على إعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والنهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضا ظاهرة الهجره الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصه حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قحط حقيقى . فالغنى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعا يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة ، وقـد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عملائه (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما تظهر أيضا فى شغفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندره Un monde de rareté. فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الإستهلاكية اللازمة لإشباع حاجاتها الملحة . فثلثى سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التى تهدف إلى إشباع الحاجة فى جو من « الندرة » ، فإن العمل الفردى رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدلى هو الذى يفسر الجدل التاريخى .

وسارتر يقرر « أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر ماديا على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى » . ولابد للجسم البشرى من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنسانى فى صميم « الشىء » ، حتى تتحقق عملية التحول الجذرى ، التى يتحدث عنها سارتر ، وهى تلك العملية التى تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا ـ يصطبغ المشروع البشرى بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد ـ لهذا السبب ـ صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشرى لابد من أن يجىء منطويا على عملية « تبادل » تتم بين « الشخص » و « الشىء » . فالشخص من جهة يخلع على الشىء دلالة إنسانية ، بينما يجىء فعله من جهة أخرى ـ بمجرد ما يتحقق موضوعيا فى عالم المادة ـ فيستحيل هو نفسه (جزئياً على الأقل) إلى « شىء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر ـ بأسلوبه الخاص ـ حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١).

ومهما كان من شىء ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقوليته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولية مركبة intelligibilité constituante أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب La praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au soin de l'histoire saisie comme raison constituée (٢).

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر L'origine du mal وسبب العنف la violence وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حتى فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

---

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ ونلاحظ أن التبادل الذى يتم بين «الشخص» و « الشىء » هو هنا تبادل إيجابى بناء إذا قارناه بالتبادل المغترب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضا أن كلمة Réciprocité هى ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيتضح مفهومها عند سارتر فى الفصل القادم .

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 178-179.

alienation حيث يجد الإنسان فى كل لحظة أن عمله مصادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدى إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش فى جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى عنف la liberté commune se fait violence .

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففى الوقت الذى شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى إستحالة إستمرارهم فى الحياة ، فقد استعد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه dépasser l'indépassable حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد من هذه الحريات لإنتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التى تفرض نفسها الآن هى كيف يمكن تركيب الحريات la synthèse des libertés خصوصاً وأن براكسيا الجماعة ليست هى حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم serment وهى تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحريته الشخصية كما قبل الإنخراط فى الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أى تغير محتمل الآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه فى أعباء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقد أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول serment originel وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد العادى يظهر كقسم

جديد فى قلب الجماعة »(١) . وهـذا القسم الجديد يطلق عليه إسم القسم الثانى second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد للفزع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la terreur . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفزع والاخاء (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فزع بالنسبة للخائن ، وإخاء بالنسبة لجلاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكى يكون هناك فهم للعمل الإنسانى ينبغى أن نفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا مجمعة Une praxis totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسلوكه من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها « حصيلة لعمل كثرة عددية فى داخل نفس البوتقة المادية »(٢).

وفى هذه البوتقة نجد أن « كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية »(٣). ومن هذا يتضح أن البراكسيا هى علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر فى لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات إنتاج محددة .

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البوتقة المادية وأيضا عن مصير الحرية فى هذا السياق المادى .

« إن المادة فى نظر سارتر ليست مجرد « إمتداد » محض، بل هى حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر، وبالقياس إلى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ »(١). والإنسان باعتباره كائناً عضوياً هو أيضاً كائن مادى يغتذى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة كالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المـادة ويعرف إبتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفـكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدية المادية » monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

« فالماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجمود والتحجر ... والواقع أن القول بوجود « ديالكتيك » فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمياء ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه بإسم « الإنسان » فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شىء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد « هيولى » ، أى على أنها

---

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥١١ ويؤيد هذا الرأى أيضا هذه العبارة التى وردت فى كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماما من كل معنى إنسانى » ، لكان من واجبنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد فى أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو مالا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذى يعرفه الإنسان حقاً ، ويحيا فيه حقاً ، فهو فى صميمه « عالم بشرى » . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات ديالكتيكية فى نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التى تنطوى على معنى ـ فى رأى سارتر ـ إنما هى تلك « المادية التاريخية » التى تنبع من داخل التاريخ البشرى بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة »(١).

مما تقدم نجد أن المادة هى وسيط ضرورى بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس. فكل وسيط مادى يمر بجسم الانسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه فى العالم المادى ويعتمد عليه ليبقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أونطولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتضترب بسبب الندرة والعنف ، وتتصف بالضرورة(٢)، وبالتالى تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية فى موقف لا يمكن أن نرفضه »(٣). وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية فى كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلا فى سياق الظروف التـــاريخية التى تضمنها كتاب

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٨.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 109.

(3) Ibid., p. 109.

« نقد العقل الجدلى » ، كما أن الإنتقال من الحرية فى موقف la liberté en situation إلى الحرية مغتربة la liberté aliénée يماثل تماما الإنتقال إلى المادية (١).

وفى الحقيقة ، إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك فى كتابه « الوجود والعدم » أو فى كتابه « نقد العقل الجدلى » - إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعى »(٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التى تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختف تماما بل سترد مع زوال الاغتراب dans une société désaliénée . إن الهدف الأسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لكى تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والإنتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر فى تخليص حرية الإنسان من الظلم .

---

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » إلا أن كلمة مادية Matérialisme لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة إختلاف جذرى مع ليفى ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٥٢٢-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » إلا أنه لا يمانع فى افتراض قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتما فى الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفى ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نتساءل عن مدى التناسق فى هذا الفكر السارترى إبتداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلى » .

ينبغى الإعتراف أولا بحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالإنتقال من الموجود لذاته le Pour-soi (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (الملموسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية فى موقف محدد هو شرط الإختيار ننتقل (فى كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستغلق أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض فى شىء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى فى الفكر السارترى هى البراكسيا الفردية أى العمل الفردى ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة فى الإنطلاق نحو غاياتها أو فى تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهى بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التى تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كوليت أودرى Colette Audry [1] . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقا لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقا لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلى » يمكن أن يكون هو الأول تاريخيا وجدليا : فهو يدرس الظروف

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 111.

التى تمهد لظهور « الموجود لذاته » le Pour-soi وهو موضوع الحوار فى « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعدم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

إنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلى » كان من الممكن ـ منطقيا ـ أن يسبق فى ترتيبه الزمنى مذهب كارل ماركس الذى تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل فى نظرها على دعائم المذهب الماركسى ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (1).

وإذا كنا قد لاحظنا فى مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذى يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يكمن فى العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى فى جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم فى هذا ـ منطقيا ـ على الفكر الماركسى ، فإن ما أقرته الباحثة كوليت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

---

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

(١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .

(٢) النسق (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .

(٣) الانثروبولوجيا والعقل الجدلي .

(٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .

(٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .

(٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما .



موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضرورى أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ونشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع إتجاهات الفكر الجدلى ومع وجودية سارتر على وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » و « الطبيعة الإنسانية» لأنها تعتقد أولا وأخيرا فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تتسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو إفترضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١)، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جماد ونبات وحيوان (٢). والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان مجندا =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفى ستروس فإن علينا أن نتذكر أولا الأصول المشتركة التى إنبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتى أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما إعترف به ليفى ستروس نفسه فى كتاب « تفكير الفطرة » [١].

وإذا وضعنا فى الإعتبار أن كلا المفكرين كان قد تتلمذ على مناهج الفلسفة التى سادت فى جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التى كانت تتحمس للمذهب العقلى بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامها بإنجازات المذهب الماركسى وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودى للإنسان لكى تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل فى خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير » [٢]. وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كإحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود المشخص أن يتبخر فى نسق غير مشخص « dans un système impersonnel كما أنها تقترح فلسفة للمواجهة والحدث [٣] . Une philosophie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

= عند خط ماجينو Maginot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلمح فى الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فإهتدى لفكرة البناء . راجع : «Esprit», Mars 1973.

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهي ترى « أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله »(١). وسارتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه » (٢). أما ليفي ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : «يفسر» الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله le dissoudre ، وينحاز إلى فئة التجريد والنسق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي » (٣). والتاريخ عنده « يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية » ، فيصبح جزءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل متزامن synchronique (٤).

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الهرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما النسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية » (٥). غير أن المتحمسين للنسق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية Une vérité intemporelle . فالفلسفة

---

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص : ٥١٨.

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnal-isme», p 50.

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودى ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقا systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود فى التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق ، قد تكون هى أنساق الوجود ذاته . وهـذا هو ـ بلا شك ـ الأساس الجدلى للفلسفة . فالفلسفة هى حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما (١).

على أى حال ، فإن ليفى ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللا زمانى على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيقة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى إعتبار الحدث كعنصر فى سياق ، فإنها قد تغطى على ما هو فريد فى تاريخ النفس وما هو محدث contingent فى تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة فى العالم ، فإن فى إنتصار النسق إنتصاراً للباطنة l'immanence (٢). وإذا كانت المباطنة هى من أهم ركائز الاتجاه البنائى ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً . فهى تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدىء منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هى المبدأ المفسر لكل شىء ، كما أن الناس يكافحون فى عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن الكل ينبغى أن يعاد النظر فيه فى كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يضفيه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣). وعلى هذا

---

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(2) LACROIX : «Marxisme, «Existentialisme & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة الباطنة : « إذ ينبغى الإختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالى لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين »[١] .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفلسفة سارتر هو العمل الفردى l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualisme ontologique التى أضافها سارتر إلى التصور الماركسى للتاريخ هى نفسها التى تتصدر منهجه فى فهم الظواهر الاجتماعية . وهو فى هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسى على ما يبدو[٢]. للأسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسى للمعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر فى التضحية بالتنبؤ prévision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحى بالمشروع لحساب التنبؤ[٣].

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التى هى جدلية ومجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهى إلى تجميع حقيقى totalisation effective ؟ إنه لم يفطن إلى أن التجميع الذى أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدها هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر فى الإنتقال من الذاتية

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذوات) l'accord des esprits entre-eux (١)

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله: «إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لي يمكن أن تتسع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على «نحن» بأنها الأنا من القوة الثانية. وهي تضم «نحن» أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يضفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكاً يتعذر وجوده عند سارتر. فالحرية عندهم هي «التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادي وشعوري حقاً، غير أنه تشبث بحقيقة موضوعية أو مشاركة في ديالكتيك الضرورة (٣).

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها. فهي رغم إهتمامها بتاريخ إنساني، إلا أنه يتعذر عليها أن تضفي عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز. إن التاريخ الماركسي لا ينفتح على أي مخرج يسمح بتحرير الإنسان، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه.

وعلى كل، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلي محض، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme,» p. 118.

من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل la praxis ، والتجاوز transcendance ، والسلب la négativité . أما البراكسيا فتصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية . و «التجاوز» أو « التعالى » يعنى التعبير عن « الوجود خارج الذات » فى علاقة « الموجود لذاته » بالآخر ، طبيعيا كان أم بشريا . أما السلب فهو يعنى « التغيير » عن طريق « العمل » (١) .

ومما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن: «سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة .والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : أولا القول بوجود ضرب من الغائية الهيجلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاؤلية الرخيصة ، لأنها تعنى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا ، ودون حاجة الينا ، وبالتالى فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقتصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - ان يكون علينا سوى أن نعتمد على مواتاة التاريخ أو محاباة الأشياء لنا، من أجل بلوغ شتى أهدافنا . ولو كان هناك « ديالكتيك طبيعى » لترتبت على ذلك نتيجة ثانية هى أن يكون الإنسان مجرد « كائن طبيعى » يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالى لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلع المعنى الذى يريده على تلك الأشياء»(٢).

---

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص ص : ٥٠٩ ، ٥١٠ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفى رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسى جارودى يقول :

« ... أنا أعنى بالماركسية تلك المادية التاريخية التى تفترض وجود «ديالكتيك» باطن فى التاريخ ، لا المادية الجدلية التى تحلق « فى سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود « ديالكتيك » فى الطبيعة ، حقا أنه قد يكون فى الطبيعة مثل هذا « الجدل » (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة ايديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتتغذى بإنجازاتها .

أما فيما يختص بليفى ستروس فمن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية فى مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+ / −) الذى يؤدى إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف ليفى ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن «La «flèche du temps . فالموقف البنائى أقل تمركزاً حول الذات ، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التى سبقتنا صورا ليست سوى تحولات بنائية des transformations structurales

---

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans «Perspectives de l'Homme», (P.U.F.).

ورد ذكر هذا الخطاب فى « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقاعدة التتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية التأليفية المتولدة عنهما) ـ (Thèse, antithèse, synthèse).

للصور التى نعرفها حاليا ، هى ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن مركزنا فى الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى « الإحساس الجيولوجى بالزمن » عند ليفى ستروس .

إن صاحب « الإحساس الجيولوجى للزمن » قد استخدم إصطلاحات ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إصطلاحات علم اللغة البنائى مثل الدال والمدلول ، والتزامن وغير التزامن synchronique & diachronique وازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا) (la métaphore/la métonymie (٢) وأيضا المباطنة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن « حركة الفكر ليست سوى إنعكاس للحركة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل اللاشعور ، أما ليفى ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغى كأداة طيعة للتفسير . وحيث أنه يهتم بمسألة العلاقات فإنه فى فصل من كتاب « تفكير الفطرة » بعنوان « الفرد باعتباره نوعا » L'individu comme espèce يبحث العلاقة بين الانسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيونات أليفة تكون جزءاً من المجتمع الإنسانى رغم كونها ليست منتمية كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تتمثلها كمجتمعات تشابه تماما المجتمعات الإنسانية ، فهى تعيش فى جماعة وتبنى لنفسها عشا وتطير زرافات فى السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا métaphorique ، فإن الكلاب هى كائنات إنسانية بالملاصقة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى مخ الانسان »[١]، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن ليفى ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائى أو المتحضر هى نفس القوانين التى تظهر فى الواقع الفيزيقى أو الاجتماعى».[٢] ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد فى العمليات الجدليـة التى يتولد عنها عالم المشاركة réciprocité كتركيب لصفتين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعى ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة « le pressentiment des philosophes .[٣] وفى خاتمة «الإنسان العارى » يصر ليفى ستروس على أن تكون البنائية غائية [٤] .

le structuralisme est résolument téléo'ogique

فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال affinité بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا فى إمكانيات العقل الجدلى المركب دائما .

الأنثروبولوجيا والعقل الجدلى :

إن الكتاب الذى يحمل إسم « نقد العقل الجدلى » إنما يذكرنا بالفيلسوف

---

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959). P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémenta're de la parenté», P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 615.

الألمانى كنط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشرى وإمكانياته وحدوده .

وسارتر فى كتاب « النقد » يدرس المنطق الحى للعمل الإنسانى ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصورى والجدلى . إنه يحـــاول أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلى » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثاليا لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولا ، واستنباط المعقولية التاريخيـة التى تحل محل المعقولية التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر فى مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التى تقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغى البحث عنهـا فى داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أورثت ايديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيجلية قد سبقت بها وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضا صفتان ينبغى توافرهما فى كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التى تقيم الأنثروبولوجيا فهى العقل الجدلى . ويرى سارتر أننـا لسنا بصدد اكتشاف الجدل ، فالتفكير الجدلى قد ظهر منذ بداية القرن المـاضى . كما أن الخبرة الإنثرولوجية أو التاريخية تكفى للكشف عن قطاعات جدلية فى نشاط

---

(١) عمانويل كنط : فيلسوف ألمانى (١٧٢٤ – ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine», P. 158.

(3) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», P. 10.

الإنسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلى قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلى . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التى واجهها العقل التحليلى فى نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلى الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالآتى :

أولا : إن ضرورة « نقد العقل الجدلى » لم تكن لتعرض إلا فى مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقادم للفكر الماركسى الذى يضل طريقه فى المجرد أى فى الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذى أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه فى مجموعه (٢) .

ثانيا : فى مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط فى إعمال العقل ، بل هى تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلا تحليليا آليا mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة وللنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسبر أغوار عالم إنسانى نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

---

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا فى مقابل العقل التحليلى . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل(١).

ثالثا : إن العقل التحليلى هو أداة للبحث المطبق على المادة الجـــامدة .
ولا يجوز استخدامه فى البحث عن الحقيقة الإنسانية la réalité humaine .
فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب causes ، كما أنها تعرف بمشروعها
وليس بماضيها antécédent . والمنهج المتبع فى الدراسة هو منهج جدلى ، وحيث
أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغى أن يكون تركيبيا أيضا
synthétique (٢) .

يقول سارتر : « إن الأنثروبولوجيا ستظل ركاما من المعرفة الأمبيريقية
والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعة ، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل
الجدلى » (٣) .

والعقل الجدلى هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود
للعلاقة بين التجميع التاريخى والحقيقة المجمعة ، وإذا كانت هذه العلاقة هى حركة
مزدوجة للمعرفة والوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة «عقل»(٤).

ويرى جان لاكروا Lacroix أن العقل الجدلى عند سارتر ليس شيئا آخر
سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويعى ذاته فى نفس الوقت(٥) .

---

(1) Ibid., P. 9.
(2) Ibid , p. 81.
(3) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 10.
(4) Ibid., p. 10.
(5) LACROIX : «Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine», P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلى المركب constituée عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه son fondement وهو العمل le travail باعتبـــاره معقولية مركبة intelligibilité constituante (١) .

من كل ما تقـــدم عن العقل الجدلى يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التى تؤسس علم الأنثروبولوجيـا . فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أى تستخدم العقل التحليلى) ، وهو ما يعترف به ليفى ستروس صراحة عندما يقرر أن « الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركـيب الإنسان constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre » (٢) .

وفى الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل جدلى وآخر تحليلى لم يكن من المسائل التى اهتم لها ليفى ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » الذى يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفى ستروس هـذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلى والتفكير الجدلى على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلى وعقل جدلى .

ويرى ليفى ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدل » لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلى : فهو تارة يجعل العقل الجدلى مقابلا للعقـــل التحليلى تماما كالتقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشيطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

---

(1) Ibid., P. 159.
(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

ويرى ليفى ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلميـة ويؤدى بالتالى إلى افتراض عـــدم امكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدلى » هو إنتاج عقلى نشأ عن إعمال العقل التحليلى للمؤلف : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض) . ويلاحظ ليفى ستروس أن هـــذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلى لا تنتسب فى الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التى يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلى أن يطبق على العقل الجدلى زاعما تشييده رغم أنهما يعرفان بصفات مطلقة ؟) (٣) .

أما عن المفهوم الثانى فإن ليفى ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلى والتحليلى يصلان فى النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فماذا كانت فائدة تقابلهما ثم التصريح بتفوق الأول على الثانى . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفى ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجودا مستقلا للعقل الجدلى إما كضد antagoniste ، إما كمكمل complémentaire للعقل التحليلى . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جـدلى وآخر تحليلى كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقا كما هو الحال عند سارتر .

(1) Ibid., P. 324—325.
(2) Ibid., P. 325.
(3) Ibid.,

وليس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائما toujours constituante : (فهو الجسر الذى يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذى ينشئه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن pour se réformer ، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر » (٢) . وإذا كان سارتر يسمى العقل التحليلي عقلا كسولا paresseuse ، فإن ليفي ستروس يسمى نفس هذا العقل جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن وصفه سارتر بأنه مادي متسامى matérialiste transcendental وبأنه حسى esthète ، فأقصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجدلي فى نظر ليفي ستروس يتلخص فى قدرته على الشروع فى رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .
la résolution de l'humain ou non humain

وفى مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان يحتل مكانا ممتازا فى عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أى أنه يعرف نفسه دائما بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التى تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

---

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensee sauvage», P. 325.
(2) Ibid., pp. 325-326.
(3) Ibid , p. 326.
(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 183).

المرسومة interiorisee . وهو يحتل مكانا ممتازاً أيضا لتميزه بأنه الموجود الذى هو نحن . وفى هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن فى أنه الموجود الذى يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذى هو تحقيق للبراكسيا » (١) .

إن علوم الإنسان لم تتساءل عن الإنسان تماما كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التى تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الانسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التى تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هى تظل بعيدة المنال تماما كفكرة المكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا ، والسبب فى ذلك أن البحث لا يهدف الى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى اظهار علاقات وظيفية . (٢)
ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجى والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس مجرد اختلاف فى المنهج . فالإثنولوجى يرى فى التاريخ حركة تدرق الخطوط le mouvement qui dérange les lig es ‹
أما المؤرخ فإنه يرى فى « دوام واستمرار البناءات » la permanence des structures تغيراً مستمراً (٣) .

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp: 103-104.

(2 SARTRE J.-P., «Critique de la Raison Dialectique», P. 104:

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ فى كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجى والمؤرخ غير موجود أساسا . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية l'information empirique . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا ، فكلاهما يهتم بالجزئى وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجى لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس: « إن التاريخ هو منهج لا ينتسب إليه موضوع بعينه» . وهو رغم ذلك ضرورى لفحص تكامل العناصر فى أى بناء إنسانى أو غير إنسانى » . (١)

التاريخ إذن « يعتبر مرحلة ضرورية لأى بحث فى العلوم الإنسانية وغير الإنسانية » ومع كل هذا فو اقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ، فماذا نحن قائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟(٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : (الحقيقى) وهو خاص بالمجتمعات التى لها تاريخ ، وجدل تكرارى وقصير الأجل وهو الذى يختص به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا « لا يمانع فى أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيه مشوهة وغير مكتملة rabougrie et difformé (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

---

(1) LEVI — STRAUSS: «La Pens´e sauvage», pp. 347—348:

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir égalemnt «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

تجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Mur مثلا ولدى الإنسان التاريخى فى مجتمعاتنا المعاصرة » (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخى (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف فى الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتماعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقى وأيضا تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعــة الموريا Muria وبين الإثنولوجى) (٣) . وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جـــديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف فى الفلسفة الوجودية هى فى امتناع التواصل الحقيقى بين الذوات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستنجد بالأنثروبولوجيا (التى تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه .) . (٥)

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gène à' surmonter»

---

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strrauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو المشروع الوجودى) تتخذه أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى le projet personnel له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى يسهل فهمه دائما . وهذا الفهم لايؤدى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الانسان ... إن هذا الفهم الذى لايتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصاً وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما المبادىء الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فإنها لاتفهم دون فهم المشروع الذى يضعها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة besoin والسلب négativité ، والتجاوز dépassement والمشروع projet ، والتسامى transcendance تكون فى الواقع كلا تركيبيا

---

(1) SARTRE J, p. «Critique de la Raison Dialectique», pp. 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهم يشمل الآخر ويتضمنه ، (١) .

ومهما كان من أختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائما على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès a l' autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية ،

وقد بينت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير تضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائما على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس لعمل حر) (٢) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستنادا لعلاقات انتاج محددة) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣)

أما الخلفية العطائية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطارية ، فانها ترد عند سارتر إلى مجرد « إمكانية موضوعية ومنتشرة » (٤) . Possibilité objecive et diffuse .

ويرى سارتر أن « الهدية le don هي الشيء المادي الذي يظهر هذه الخلفية

---

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 494.

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

العطائية la Réciprocité ... إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة عدم إعتداء من ناحيـــة ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين كضيوف . . . والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن l'échange est vécu comme irréversibilité

ولكي تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المطلقة يجب ان يتم التبادل عن طريق تنظيمات إجتماعية معينة ، بحيث أنه يثبت في تجمع موضوعي الزمان الذي نحياه .

والديمومه la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القـانون la loi . (١)

ونلاحظ أن سارتر هنـا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) réciprocité كعلاقة داخلة للمجموع لا يمـكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أي بواسطة كل جماعة تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأجزاء ، ولكن ليس كمادة راكدة ولكن كتجميع متحرك (٢).

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة أساسية محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة ومجردة أو

---

(1) SARTRE J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. 188.
(2) Ibid.,

موضوعا لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردى (١) باعتباره تحقيقـــاً (للمشروع) ، هو الذى يحدد رابطة « المشاركة » أو « التبادل » لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها » (٢) خصوصا وأن « هـذه البراكسيا الفردية هى فى نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلا مركبا » (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على « البراكسيا » ، أما المشاركة فهى إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة فى جماعة . و « من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الانثروبولوجى وبين المجتمع المدروس (٤) » ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلى يضعنا فى تطابق مع صور النشاط هى لنا وللغير فى نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا انتقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجده يقرر بأن « الضرورة la nécessité التى يتحدث عنها ليفى ستروس لا تؤسس على التجربة» (٥) (وهذا يعنى أن البناءات اللاشعورية عند ليفى ستروس ليست مصدراً للضرورة) . كما

---

(١) « الفعل الفردى » هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر « أن نسق الوظائف فى المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال فى العالم الفيزيقى » . (١)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذى تحدث عنه ليفى ستروس إنما يتضمن الاغتراب l aliénation

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثنائى (٢) — أن رجلا من الجماعة « A » تزوج إمرأة تنتمى إلى الجماعة « B » ، فإننا نلاحظ أن الرجل « A » مدين لـ « B » . ولذا فإن الطفل الذى يولد كثمرة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة « دائن ومدين » . وهذه العلاقة الأخيرة هى التى ستحتم إمكانات زواجه مستقبلا .

ويتساءل سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

« إن ظهور الطفل فى « وسط مدين » معناه أنه هو نفسه قد التزم بهذا الدين . وهذا يعنى أن الانسان ليس من خلق ذاته » .

«l'homme n' est pas son propre produit»

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(التزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد فى المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل فى نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد « praxis » . فالعلاقات هى شرط « البراكسيا » ولكنها ليست هى « البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

---

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسنا أو ممتازا إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع fonctions لا تتغير جدليا بعكس الأفعال actes . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشربها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l' intériorité»

إن الالتزام والقسم يعنيـــان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعنيان أيضا تقييداً « للبراكسيا » أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على إعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على أعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة وكلية فيه ، ولذا فإن عنصر البنـاء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلا وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصور تركيب التغاير (٢).

La synthèse de l'hétérogène

---

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique». p. 494.
(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'Histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre).

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع totalité بل هو بالأحرى « تجميع » totalisation ، أى كثرة multiplicité تهدف لتجميع المجال العملى فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجامعى (من خلال العمل الفردى) لكل فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتى inertie ، بين التجميع totalisation وبين عناصر سبق تجميعها éléments déjà totalisés . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع totalité وكحقيقة موضوعية réalité objective لا وجود لها (١) ... إنها تجميع مستمر en cours totalisation .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل .

والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة une connaissance réflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : «إن نسق العلاقات المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التى تتميز بها الوظائف خارج الذات » (٣) . فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

الخالص ، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيما عمليا معينا ، أو نسقا معينا للقيم ، أو نسقا معينا للمبادىء الموجهة Principes directeurs (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (٢) . أى أن الفرد يسبر أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعى الماثل أمامه ، وقد يشرع فى تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه لن يمسك أبدا بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الإجتماعى .

وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الانثوجرافى إذا هو تعرض لها فى المجتمعات المتخلفة ، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظه على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعى (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستشدا بما ذكره ليفى ستروس نقلا عن ديكون Deacon بخصوص النظـــام الأموى système matrimonial لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التى عرفت حتى الآن . (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات آل Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون فى ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض : « فمن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) Ibid.,
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 503.
(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté», p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيدا حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم البيانية . . . وهم أبتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة مشابهة لما يمكن أن ننتظره من عرض على جيد داخل قاعة المحاضرات ».(١)

وفى نص آخر استشهد به ليفى ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة » . (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضا سيئا . لأن ما يفترض معرفته لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (وإلا لكان هذا التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموى أو نظم القرابة . أى أنه لاينبغى أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائيين يفهمون العلاقات المجرده التى تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون مجتمعهم هى التى تعرف تفكيرهم بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادى الذى يحقق علاقته مع الجميع فى نطاق وحدة الهدف المشترك »(٣). إن البدائى عندما يعبر عن هذه العلاقات المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذهنه . وعلى ذلك فمن الخطأ الزعم بأن هـذا البدائى يعكس شعورا تركيبيا وعمليا une conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

---

(1) Ibid., p. 163.
(2) Ibid.
(3) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات فى صورة نسق مجرد وجامد. والسبب فى هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمى لا حيـــاة فيه .Il réduit la structure à l' ossature إن عمل البدائى هـذا لايعكس شعوراً تركيبيا، بل إنه ليس تفكيرا على الإطلاق. إنه عمل يدوى محكوم بمعرفة تركيبية لايعبر البدائى عنها. (١)

وقد رجع ليفى ستروس إلى هذا الموضوع فى كتاب «تفكير الفطرة» وفيه يقول: «إذا صح مايقوله سارتر من أن البدائى لايفكر، فينبغى أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافى يعلم تماما أن الموقف هو هو ذاته فى الحالتين». (٢)

ويلاحظ ليفى ستروس أيضا أن سارتر لا يطيق أن يكون البدائى قادرا على التحليل والبرهان أو ممتلكا «لمعارف معقدة» وهو بهذا ينضم إلى ليفى بريل. (٣)

وإذا إفترضنا عـدم وجود العقل التحليلى لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن، وذلك لأنه طبقا لهذا الإفتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقا لغائية لاشعورية ومبتعدة تماما عن التاريخ الإنسانى ومرتكزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية). (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من «البناءات» يؤدى إلى تصور بناءات

---

(1) Ibid., p. 505.
(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 332.
(3) Ibid , p. 333.
(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان ينتمى إليهما الفرد إنمـــا يحلان محل « شعور لا زمانى » (١) «conscience intemporelle» . ويظل الفرد سجين « كوجيتو » من نوع سوسيولوجى شبه « بكوجيتو » ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن «الكوجيتو» الديكارتى يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفى مجال المقارنة بين « كوجيتو » ديكارت وسارتر يقول ليفى ستروس : « إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع . أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علـم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات . (٣) وفى الحقيقة لقـد كان ليفى ستروس يحتقر رأى سارتر الصريح عن أن الأفراد فى المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرة على التحليل العقلى وأنهم محرومون من أى قدرة على البرهان العقلى . (٤) كما يرى ليفى ستروس أن إصرار سارتر على التمييز بين البدائى والمتحضر إنمـا يعكس التقابل الأساسى عنده بين الأنا والغير le moi et l' autre « فهـــذا التقابل لم يصغ بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بدائيى ميلانيزيا » (٥) .

إن المتتبع للتصريحات المتلاحقة لـكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائى ماهى إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.
(2) Ibid.,
(3) Ibid.,
(4) Ibid. (Voir, Leach, «Lévi-Strauss», p. 19).
(5) Ibid , p. 330.

من مراحل « العقل الجدلي »(1) . أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهي إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر(2) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه — أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحمس للذات الهائمة والمتحدثة le sujet parlant ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي totalisation partielle لابد من تخطيها ، كما يهدف دائما إلى تخطى البناءات ، في حين أن الأنثولوجي يعتبر العقل مركب دائما toujours constituée ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنده ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل les enceintes mentales أى البناءات التي تحدد عمل العقل .

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه(3) .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء . يقول « الإنسان هو نتاج للبناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان ينخرط في

---

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 330.

(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بناءات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هى التى تكونه . والإنسان ينخرط فى فى هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا » (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفى الحقيقة لعلنا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليفى ستروس فيما يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات إنسانية عبر التاريخ «trans - historique» أى « بناءات دائمة » — « بين أفراد ينتمون إلى جماعات تختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى » .(٢)

أما ليفى ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية ، أى بناءات طرأ عليها تغيرات وتحولات t ansformations على مر العصور . وأيضا كتب ليفى ستروس : « إن الإنثولوجى ليشعر بأنه قريب جدا من سارتر عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادىء التى تحتم نواياهم ، وأيضاً عندما ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال „ ensemble signifiant „ (٣) .

---

(1) «Jean-Paul Sartre répond», dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61, (Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.



تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع « البناء » تحيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية constructivisme والتاريخيـــة historicisme ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو « التكوينية » لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزا عن المعرفة العلمية . كما يعطي سارتر عن المعرفـة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي . وبهـذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لانعطي عن العلم إلا صورة مشوهـة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمسا الوضعية في الفلسفة يحتفظون بهـذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالبا على عكس ما يأمر به هـذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يختص بليفي ستروس ، فان الصلات التي أقرها بين العقل الجـدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير ممـا يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدرا من العمليات الجدلية أكبر ممـا أراده ليفي ستروس . ومن الواضح أن ليفي ستروس إذا كان يقلل من قيمة هـذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تتصف بالجمود والبعد عن التاريخ .

---

(1) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذى يتطلبه الاتجاه الجدلى إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard فى كتابه « فلسفة النفى » كما يلى : عندما يكتمل بناء structure فإننا ننفى واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التى ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذى استكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر بروويه Brouwer قيمة هذا المبدأ فى حالة المجاميع اللامتناهية les ensembles infinis ؛ ولنا أيضا فى العلوم الطبيعية مثال النظريات التى تفسر انتشار الضوء والتى تتأرجح بين إعتباره تموجات أثيرية أو حركات مادية (١).

فى هذا المجال كما فى غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلى له دور هام فى تكوين جميع البناءات وهو فى هذا مكمل للتحليل بل لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدلى (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فان عصرنا ليشهد نهاية المنهج المنطقى la méthode logique (٢)، أى نهاية الجهد الذى يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار محضة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان المنهج المنطقى يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكتشف النفس الإنسانية وهى تعى ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

---

(1) Ibid.

(2) LACROIX: «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p62.

وليفي ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذي يتمرد على الفلسفة التي درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرت على المذهب العقلي المثالي . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا في بداية الفصل السابق ، وذلك لأن المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائي هو نسق لاشعوري ديناميكي ، يتوغل في الأعماق ، ولا يتنكر تماما للديالكتيك .

وكان جان بياجيه قد إنتقد ليفي ستروس بسبب تصوره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية toujours identique à lui - même . كما كان أيضا قد أعرب عن عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل : « إننا لا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة Schèmes permanents ، وليست بالأحرى حصيلة تركيب ذاتي دائم une continuelle autoconstruction » . وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغي الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى. وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » ، وهو اصطلاح يصر ليفي ستروس على استخدامه فإنه « لا يقصد به الاشارة إلى بناءات ثابتة لايطرأ عليها التغيير ، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردي منذ الميلاد حتى سن النضج ، أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية في كل زمان ومكان ». (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفي ستروس يبتعد تماما عن أي تصور استاتيكي للبناءات ، كما أنه بذلك يبتعد عن المذهب الصوري ويقترب من أصحاب الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جعله للديالكتيك قاصرا على التاريخ الإنساني وحده بعيدا عن النظام الطبيعي . وكان سارتر يقرر بأننا « لا نجد في الطبيعة أزواجا من التقابل كالتي يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية تترابط مع بعضها بعضا وتؤثر في بعضها البعض ، فإن هذه الرابطة تأتي دائما من الخارج Ce lien est toujours extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التي توجد في التقابل بين الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع والتي تكون نسقا يكون كل عنصر فيه مؤثراً في بقية العناصر» (٢) .

ويرد ليفي ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن ما تصيغه من أفكار تتصف بالطابع السيكولوجي يمكن أن ينطبق على حقائق عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفي ستروس أن البنائية بهذا إنما تساير اتجاهات العلم المعاصر ، والتي تشير إلى النظام الطبيعي كمجال متسع ذي دلالة « ويكون كل عنصر فيه مؤثرا في بقية العناصر » (٣) ونلاحظ بهذا الصدد أن الواقع « ليس من الخلط الذي لا يرد إلى اللغة » (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.
(2) «Jean Paul Sartre répond», L'A.R.C., 30 Aix-en-Provence, 1966, (Cité par Lévi-Strauss).
(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616.
(4) Ibid.,

يصدر عن أعمدته المتلئة بالحياة كلمات غامضة » (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسى البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث l'Ere tertiaire (٢). ففى خلال هذه الفترة الطويلة مرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقة . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطورا مكملا لشكل الحشرات التى تساعد فى تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتى ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تندرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا فى تسميتها ديالكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند ليفى ستروس بالإلتقاء الإثنوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع «فالتحليل الهناقى لا يظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم » (٤) . فإذا كان المخ الإنسانى يبحث دائما عن تقابل من نوع (+ / —) ، فإننا نجد كذلك أن « المادة الأولية لكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجهة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ » (٥) .

مما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التى لا تعترف بالترابط

---

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهى التى تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS «L'Homme nu», p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التقابل فى العالم . وهى ترى هذه الأنساق فى تركيب النفس وفى طبيعة الفكر ، أى أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد ان يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هى الله . وفى الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفى ستروس من أى نص صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود فى العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهى » الذى يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول ، أو « الله » الذى نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسابنا الثقافة . ومهما كان من شىء فإن البنائية ، على أى حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقى ، لترق عن المستوى الفلسفى الوجودى الذى يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الانسان (١) . وقد تنبه ليفى ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الإتجاه البنيوى من نقد بسبب إستبعاد الذات العارفة sujet . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهى إذا طالبت باستبعاد الأنا le sujet ذلك الطفل المدلل الذى لا يمكن احتماله والذى شغل المسرح الفلسفى مدة طويلة وبالتالى فهو يعرقل أى عمل جاد لأنه يتطلب انتباها زائدا ـ فانها لم تتجاهل أى تبعات يمكن أن يجرها هذا الاغفال للذات ... إن البنائية هى ثنائية بالدرجة الأولى » (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد « الأنا » لكى يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفى ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

---

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هى وجودية ملحدة بعكس وجودية كيرك جارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : “L’Homme nu”, pp. 614-615.

روح التفكير العلمى وما تضمنته من آلية وأمبريقية ، فإن البنائية هى التى أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية » (١).

وإذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، ويتساءلون عن هذه الغائية التى تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجا عنهما ، فإن هؤلاء يقول عنهم ليفى ستروس : « إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من إهتمامهم بربهم » ... (٢)

و « إذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع فى صالح العقيدة ، ... فإنها تشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المكانة التى تحتلها العاطفة الدينية فى تاريخ البشرية » .

« وهى تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقلية والروحية مع ضخامة وماهية موضوعاتها . إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصا بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار فى أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية فى جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشىء الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنف ، ونظراً لأن تفاصيلها تغيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلا لهذا التمدد الكونى البطىء من حيث أنهما يشيران إلى العظمة

---

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لانتمكن من تمثله إلا بعمليات حسابية ترده إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet المتكون فى لحظة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة الغامضة التي عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تسمح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلقة داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد توازنها ثم تسقط فى حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البريئة فى مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل الزهرة يغرى ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقى فى النبات ، . (١)

هذه هى غائية ليفى ستروس ، تفسح المجال للعقيدة وتجعل من اتجاهه المادى فلسفة مادية هى بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح السلم . فلاوجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بناءات بسيطة . وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت عنا ، فلأننا أصبنا بالغرور وألهتنا الذات ، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالى عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفى ستروس كان قد اقترح فى مقابل فلسفات الذات أن تندمج « الأنا » الفردية فى « نحن » التي تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

---

(1) LEVI-STRAUSS : «l'Homme nu», pp. 515-516.

(2) Fin du «Tristes Tropiques».

الانسانية فى الطبيعة . ويقول ليفى ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياء فكرى يعرف هو مقدار مابه من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التى لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغى أن يخضع الغرور لهذه الضرورة .(١)

غير أن هذا الإعلان رغم مااشتمله من نبل المقصد إلا أنه لايخلو من تناقض : فأنا أزكى « نحن » j'opte pour le «nous» فى مواجهة غرور « الأنا » من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنى أعمل لتحرير الأنا لدى آخرين ليس فى استطاعتهم عمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما عن « اندماج الإنسانية فى الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد régression ، يظهر فى مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطهى الإنسان لطعامه رغم أنه ليس فى حاجة أصلا إلى هذا الطهى ، اللهم إلا رغبة منه فى أن يتميز عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى فى ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت بمجتمعاتنا من سئ إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التى تسود الآن (٢)، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد فى التأمل الذى يأتى على الانسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ماتتمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسى أو مستواها الثقافى لأنه طريق الخلاص (٣).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغائية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غائية فى الطبيعة « غامضة » ، وغائية ينفذها الإنسان و « يعيها » . وهكذا يتكشف لليفى ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه فى تفكير « البدائيين » وفى العالم . يقول فى خاتمة « الإنسان العارى » : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان فى أعماقه لأنه يضفى المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وانجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحتفظ بشجاعته دون أن يبتعد عن اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختفائه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالفناء أيضاً . . . فإنه لن يتبق شيئاً » (١).

وهكذا يصل ليفى ستروس إلى ختام أعماله الانثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .

ويأخذ النقاد على ليفى ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يختتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مهما أمتدت فإنها تؤدى فى النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-703.

وإذا كان ليفى ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أفول الانسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة فى العالم الآن ، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقده عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هى خاصة وجزئية »(١).

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجه للبنائية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها « قد لاقت نجاحا كبيراً فى فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفى ستروس قد قام بعمل علمى متناسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التى تضمنها هذا العمل. وهو فى كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو صديق الانسان » (٢).

وقد نجح ليفى ستروس فعلا فى خلق تصور جديد لإنسان عالمى ليس هو إنسان الغرب ولا هو إنسان الشرق، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية. فى التفكير المسمى «بالسابق على المنطق prélogique » يكتشف منطق المحسوس science du concret أو علم المحسوس logique du sensible اللذان لاغنى عنهما فى أى ثقافة إنسانية ، وهو منطق لاتقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير، وهو ذو أهمية خاصة فى فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نجهل البناءات العميقة للغتنا . وإذا كنا نظن

---

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», p. 222.

أننا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا فى الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب الأعظم من تقاليدنا . فى حين أن أصحاب الحضارات « الباردة » أو أصحاب « تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذى يأتى من أعماقهم القريبة أى من أعماق اللاشعور .

ولقد تسنى لنا من خلال إقامتنا بغرب افريقيا (١) أن نلمس لدى الأوساط الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التى توصل إليها ليفى ستروس فى مقابل ماعرفوه عن ايديولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلى لظروف كل منها ، وهذا يعنى أنه لايوجد مايبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية إحداها . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضاً البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين ... كل هذا لابد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفى ستروس قوانين منطقية متشابهة فى جميع القارات وجميع الثقافات مهما أختلفت مظاهرها ، لأنها انبثقت جميعاً عن طبيعة واحدة هى طبيعة الانسان .

أما سارتر ، فبهاقيل عن مساندته لحركات التحرر فى العالم ، فإن الإنسان الزنجى المثقف لاينسى له وقوفه فى وجه الأبحاث الإتنولوجية التى تثبت وجود التفكير المجرد لدى « البدائيين » كما سبق ذكره فى الفصل السابق .

وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتورى (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

---

(١) كان المؤلف معارا لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة ١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتورى هو رئيس جمهورية غينيا الحالى .

« الحركة الثقافية المعاصرة للزنوج » وقال أنه (سارتر) يعتبرها « عنصرية مضادة فى مقابل العنصرية الاستعمارية ، وتقوم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستدلالى ، والذاتية وأعمال الفلاحة la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشاعرى على التعبير العلمى »(١). يعلق الرئيس سيكوتورى على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تسميم الرأى العام والشباب الإفريقى بوجه خاص »(٢).

ونلاحظ أن سارتر ربما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين فى فهمه للبروليتاريا . فقد كان ماركس لايؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخى وبالتالى هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهى النظم المعنوية التى يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللينينية لايؤمن بهذا الرأى . فالرفاق البروليتاريون فى جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لاتمييز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة « ياعمال العالم أتحدوا » إلا فى ظل الإيمان بوجود تماثل فى العقليات وفى الفكر بين أفراد البروليتاريا فى جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفى قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، وأيضاً أتهام الزنوج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلاشك أن سارتر كان متأثراً فى هذا

---

(1) «Horoya Hebdo», 11 Mai 1971, Conakry, pp. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22-23.

بالنزعة العنصرية عند جوبينو ورينان فى القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المندفعة وبالتماثلية symétrie فى فنهم وتفكيرهم . الأمر الذى يفقدهم القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات مماثلة لحضارات الغرب . لقدكان هذا التعصب العنصرى موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية فى اليابان وفى الصين حديثا . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية فى عصور الإنارة العربية . أما الزنوج الذين مازالوا موضع أتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتيحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين.

وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التى قام بها ليفى ستروس والتى أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ماحققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إثراء للبحث فى العلوم الإنسانية أن نقول مع جان بياجيه :(١)

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قرونا من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لايضيرها بطء تكوينها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالى بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذى ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

---

(1) PIAGET Jean : «Epistemologie des sciences de l'homme», p. 45.



مصادر الكتاب

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» (مكتبة مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨) .

2) AUDRY Colette, «Sartre», (Seghers, 1966).

3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», (Maspero, Paris, 1968).

4) BELLOUR Raymond, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).

5) CHARBONIER Georges, «Entretiens avec Claude Levi-Strauss», (Plon, 1961.)

6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970.

7) De IPOLA Emilio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.

8) FAGES J.B., «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat Toulouse, 1972).

9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat-Toulouse, 1972).

10) KARL MARX, «Le Capital», (Editions Sociales), Paris, 1959.

11) LACROIX Jean, «Histoire et dialectique», (Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 Sep 1973).

12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962).

13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», (P. U. F., 1966).

14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).

15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).

16) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», UNESCO, 1952

17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).

18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).

19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).

20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)

21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).

22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).

23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968).

24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)

25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss (P. U. F., 1950).

26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963.

27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)

28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 .)

29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-meme», (Esprit, Mars 1973).

30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).

31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (Que-sais-je ? no. 1311).

32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (Esprit, Nov. 1963);

33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», (Gallimard, 1960).

34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanismé», (Nagel, Paris. 1960).

35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)

36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», (Aubier-Montagne, 1968).

37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).

39) Grand Larousse] Encyclopédique, «Supplément» de A à Z 1968.

40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.

41) L'ARC, «Lévi-Strauss», (numéro-spécial), no. 26, 1964.

استدراك

ننبه القارىء إلى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهوا وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطـــأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظم	تنتظم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً .
٦٩	٣	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٣٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اهتمامها	اهتمامهما

المحتويات

رقم الصفحة

البنيوية فى الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها

مطبعة باب الملوك
محمد سليم



Le Structuralisme Anthropologique Chez Lévi-Strauss

Dr. ABDEL WAHAB GAAFAR

